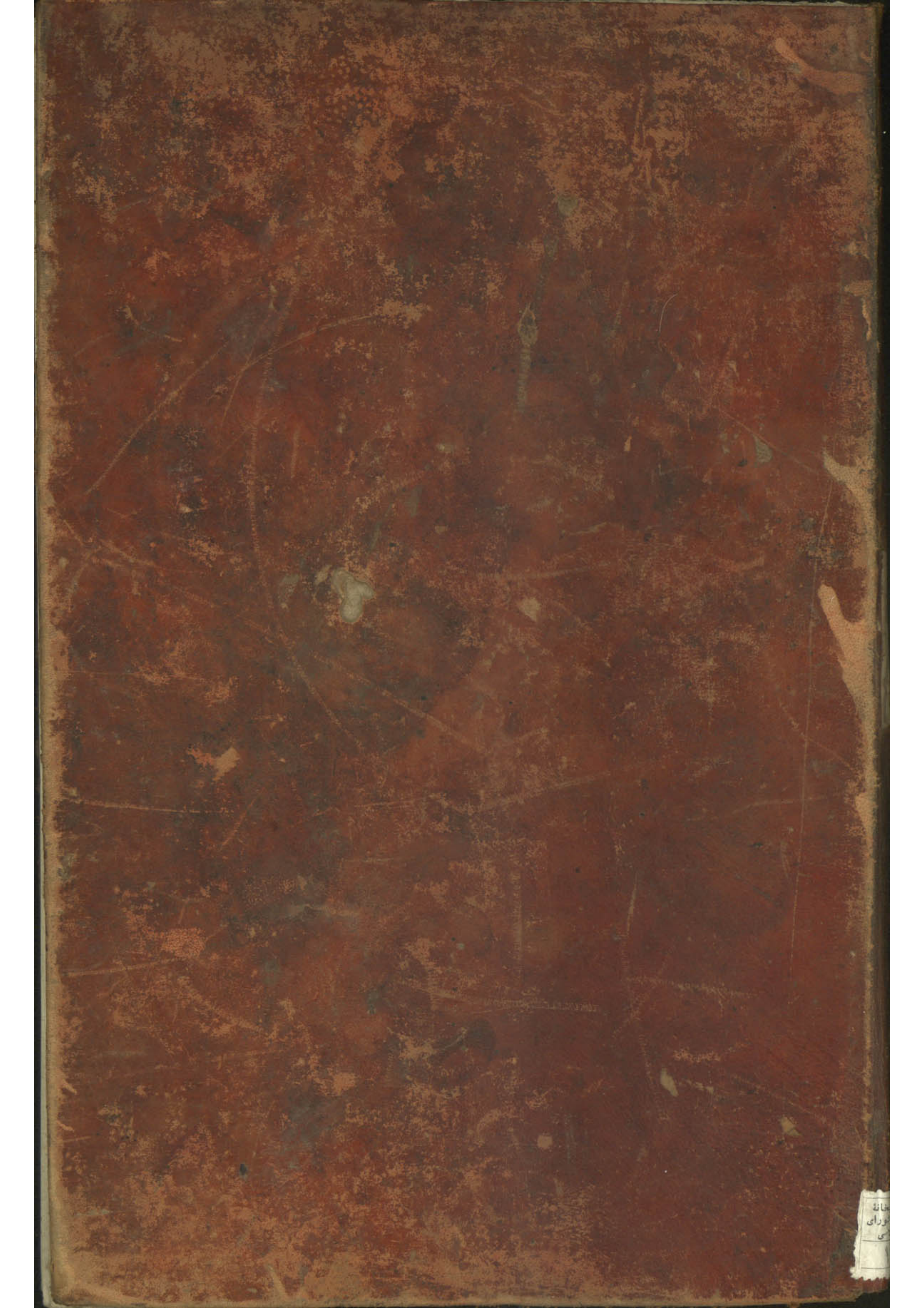




کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
شماره ثبت کتاب
۹۰۴۶۸
کتاب
مؤلف
مترجم
شمارهٔ قفسه




کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
کتاب بشری الوصول الی علم الاصول
مؤلف محمد حسن بن عبد الله المامقانی
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۴۹۵۸
شماره ثبت کتاب ۹۰۴۶۸
۱۱۹۰۴

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أسس أساس الدين وهدانا سبيل اليقين والصلوة والسلام على رسوله نبي الرحمة وسراج الامة وكاشف الغمة سيدنا محمد خاتم [illegible]
المجتهدين ثم الصلوة والسلام على آله الهادين وخلفائه الراشدين من الآن الى يوم الدين وبعد فيقول العبد الجاني اسير الامالي
محمد حسن بن عبد الله الملقب ... على ... الائمة وسراج الامة وسبيل النبوة والمختص بالاخوة
سيدنا المستجير بارض الغري في الحوض على صلوات الله وسلامه عليه وعلى ذريته الغر الميامين ... قد سطعت
انوار العلم والهداية واستقامت اركان الفضل والدراية ووجدت هم العلماء والمتعلمين مصروفة الى اتقان
علم الشريعة والاحكام ... الشيعة فاشتغلت برهة من ... مقاصده العلم ومعانيه وتحصيل مباديه ومبانيه وكان
اعظمها قدرا واجلها خطرا علم الاصول الذي لا يتيسر الوصول الى حقيقة الابد ولا ينال اسراره الا بالاستقصاء فصوله وابوابه
وقد رأيت في زماننا هذا من تحقيق اصحابنا المتأخرين وتدقيق علمائنا المتبحرين كالبحر الذي لا ساحل له والجم الذي
لا عجافة له فالزمت بتحرير ما استفدته من زبر الاولين وتسطير ما اخذته من السنة الآخرين واتبعت ذلك بما سنح بالبال
الفاتر وذهني القاصر مراعيا في ذلك كله اوضح العبائر مقتنعا فيه بمجرد الاشارة وسميته بشرى الوصول الى اسرار علم الاصول
معتمدا فيه موافقة الاسم المسمى ومطابقة اللفظ والمعنى وارجو من الله الكريم ان يجعل صنيعي هذا ذخرا ليوم فقري وفاقتي
ويرحم مشايخي الصالحين ويفيض عليهم من فضله انه هو البر الرحيم **اصل** كل لفظ ورد في كلام الشارع فان علم المراد منه فهو
والا فان كان هناك اصطلاح مختص به حمل كلامه عليه حتى لو كان عرف المخاطب مخالفا لعرفه بان كان من الكفار مثلا وقلنا
بتقديم عرف المخاطب في مسئلة تعارضه في المتكلم والمخاطب والوجه في ذلك ان الغرض الداعي الى وضع الاصطلاح يمنع من تكلم
على خلاف مصطلحه ولا ينافي ما ذكرنا تقديم عرف المخاطب في تلك المسئلة لو قلنا به لان ما نحن فيه خارج عن موضوعها
لانه عبارة عما اذا تعارض عرف بلد المتكلم وعرف بلد المخاطب كالرطل اذا كان المخاطب من اهل العراق والمتكلم من
اهل المدينة ولا يتوهم انه يلزم الاغراء بالجهل في صورة جهل المخاطب باصطلاح الشارع لان المفروض انما هو فيما
اذا كان كل من المتخاطبين عالما بعرف الآخر والا حمل الكلام على عرف الجاهل منهما بعرف صاحبه كما هو المقرر في مسئلة
عرفي المتكلم والمخاطب على ما سيجيء انشاء الله وكذا لو كان هناك اصطلاح مختص باهل زمانه كانت تلك قرينة على ان المراد
هو ذلك المعنى المخصوص بذلك الاصطلاح وكذا لو كان لطائفة هو فيهم عرف مختص بهم كما في اهل المدينة الا ان حمل كلامه
على ذلك انما هو فيما اذا لم يعارضه عرف المخاطب فانه خلافه يأتي ذكره في محل الشك وهذه الصورة هي موضوع تلك
المسئلة على ما اشرنا اليه وبالجملة فالاصطلاح الذي له نوع اختصاص به يقدم على العرف العام كما هو الحال في جميع
ارباب الصناعات فيقدم الاصطلاح المختص بكل منهم على غيره في حمل كلامه عليه والسر في ذلك جريان عادة الناس بالتكلم
باصطلاح له جهة اختصاص بهم كالنحوي فانه اذا ذكر الكلمة اراد القول المفرد بخلاف المنطقي والغاء المتكلم كلامه على
خلاف الطريقة المختصة به يتوقف على قطع النظر عن كونه ممن له اختصاص بها واخراج نفسه عن زمرتهم وذلك خلاف

الاصل

الاصل والظاهر ثم ان لم يكن له ولا لغيره عرف خاص فان وجد شيء من العرف واللغة وعلم انتفاء الآخر حمل كلامه على
ما وجد منهما فان وجد احدهما وشك في الآخر حمل على الموجود ونفي المشكوك باصالة عدمه لا باصالة عدم النقل وان علم اجمالا ثبوت
العرف واللغة وشك في الاختلاف والاتفاق فمقتضى الاصل هو الثاني لاصالة عدم النقل وان علم ثبوتهما
واختلافهما تفصيلا ... وهذه هي المسئلة المعروفة بمسئلة تعارض العرف واللغة والمراد بها تحقيق انه اذا استقر
العرف على استعمال اللفظ في معنى في زماننا مثلا وكان في اللغة موضوعا لغيره ولم يعلم ورود كلام الشارع على
طريقة العرف المتأخر او اللغة القديمة بان لم يعلم استقرار طريقة العرف في زمانه على ما استقر عليه في زماننا حتى
يحمل عليه فعلى اي المعنيين يحمل كلامه وليس مرادهم بعنوان المسئلة تحقيق ان العرف واللغة اذا اجتمعا في زمن
الشارع فايهما المقدم وايهما المؤخر ضرورة استلزام ذلك لاجتماع المتنافيين لاستلزام تحقق العرف العام
هجر اللغة اذ استقرار العرف العام عبارة عن تبدل اللغة وتحول لسان العرب من استعمال الى آخر ففرض اجتماعهما
في زمان واحد لزم اجتماع المتنافيين ثم استقرار العرف الخاص لا ينافي ثبوت اللغة وبقائها على ما كان
عليه وكذا ليس مرادهم بيان انه مع استقرار العرف في زمانه هل يقدم على اللغة ام لا فانه تقديم العرف عليها بعد
تحققه في زمانه مما لا ينبغي الارتياب فيه لما عرفت من استلزام تحققه هجر اللغة فكيف يحكم بحمل كلامه على
اللغة دون العرف اذا عرفت ذلك فاعلم ان للقوم عند تعارض العرف واللغة اقوال ثلثة احدها تقديم اللغة
لاصالة عدم تحقق النقل في زمانه الثاني تقديم العرف وهو الذي استقربه المحقق البهبهاني في الفوائد لتشابه
الازمان بحكم الاستقراء فانا تصفحنا الالفاظ الدائرة بين القرون الماضية والامم الخالية فوجدناها ... فقد
ووجدنا عصر كل منهم موافقا لعصرنا في ذلك فحيث لم نعلم الحال في خصوص شيء من الالفاظ من حيث كونه
في زمن الشارع على ما هو عليه في زماننا حكمنا عليه بكونه في ذلك الزمان على ما هو عليه في زماننا لحكم الاستقراء
المفيد للظن الذي هو حجة في مباحث الالفاظ مطلقا الثالث التوقف لتعارض ما تمسك به ارباب القولين
مع عدم مرجح في البين هذا وذكر بعض من تأخر ان مقتضى التحقيق ان يقال ان ارادوا باللغة الالفاظ
التي وضعها يعرب بن قحطان لمعان خاصة فلا ريب في تقديم العرف على اللغة لاستقراء الحاكم بتشابه
الازمان المفيد للظن وهو حاكم على اصالة عدم النقل وان ارادوا بها ما تسمى اللغة المدونة في الكتب كصحاح
الجوهري ومجمل ابن فارس والقاموس وغيرها فالحق ان اللغة بهذا المعنى مقدمة على عرف زماننا لان
كتب اللغة لم يدون فيها الا المعاني العرفية الدائرة بين العرب في وقت تأليف الكتاب الذي ابتعد ...
وما قاربها مما بعد زمن النبي ص فالتعارض في الحقيقة انما هو بين العرفين عرف زماننا وعرف زمان
تصنيف ذلك الكتاب ولا شك ان ذلك العرف اقرب الى زمن الشارع من عرف عصرنا فالمشابهة هناك
اتم مما هنا فان حملنا الكلام على ما هو المدون في الكتب كنا قد راعينا القريبة على ما يناسب اعني الظن وان

حملنا كلامه على ما هو المعروف في عصرنا استلزم ذلك مخالفة اصلين لان حمل كلام شخص على عرف زماننا يتوقف على تحقق
المطابقة بين عرف زماننا وعرف زمانه والمفروض ان زمان ارباب الكتب وعرف زمانهم واسطة بيننا وبين زمن
الشارع فحمل كلامه على عرفنا يستلزم وقوع النقل عما كان متعارفا في ذلك الزمان مما هو موافق لعرف زماننا
الى ما هو المدون في الكتب اذ المفروض صورة مخالفة لعرف زماننا ثم وقوعه عما هو المدون فيها الى ما هو
المعروف في زماننا ثم وقوعه عما هو المدون فيها الى ما هو المعروف في زماننا فلا بد من الالتزام بتغليبين ومخالفة
اصلين واقول لا يخفى عليك ان ذلك البعض حرر محل النزاع على الوجه الذي ذكرناه وهذا التحقيق لا يلائم
ذلك فانه لا بد للالتزام بان هناك لغة سابقة على زمان الشارع وعرفا متأخرا عن زمانه واذا شك
انما هو في تحقق العرف في زمانه حتى يحمل عليه اللفظ او عدم تحققه حتى يحمل على المعنى اللغوي كيف يتجه السؤال
بانهم ارادوا باللغة الالفاظ التي وضعها يعرب بن قحطان او ما هو المدون في كتب اللغة مضافا الى
عدم كون جميع ما فيها على طبق عرف زمانهم فان منها ما اخذوه من اشعار الجاهلية كما تراهم يستشهدون
بها فالذي يقتضيه تحرير النزاع على الوجه المذكور هو الحكم مطلقا بتقديم العرف على اللغة فتدبر وههنا
اشكال وهو انه بعضهم ذكر ان اختلافهم في المقام ينافي اتفاقهم على انصراف المطلق الى الافراد الشائعة كما تقرر في محله
وتفصيل المقام انهم ذكروا في باب المطلق والمقيد ان المطلق ينصرف الى الافراد الشائعة منه ونقلوا بينهم الا ما
نسب الى السيد المرتضى رحمه الله من انكاره لذلك وقوله بشموله للافراد النادرة ايضا وقد يحقق في محله ان ذلك خطأ
نشأ من ذهابه الى جواز ازالة الخبث بالماء المضاف فحسب بعض من عثر على هذا القول انه رحمه الله لا يرى انصراف المطلقات
الى الافراد الشائعة والا كان اللازم القول بتعين الغسل بغير المضاف لانه اظهر الافراد والذي ذكره السيد
في شرح الناصريات صريح في ان الوجه في تجويزه ذلك ليس انكار انصراف المطلقات لانه رحمه الله قال بعد ذكر متن
وهو قوله المسألة ٢٢ لا يجوز ازالة النجاسات بشيء من المائعات سوى الماء المطلق ما نصه عندنا انه يجوز ازالة
النجاسة بالمائع الطاهر وان لم يكن ماء وبه قال ابو حنيفة وابو يوسف وقال محمد وزفر ومالك والشافعي
لا يجوز ذلك دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتقدم ذكره قوله تعالى وثيابك فطهر فامر بتطهير الثوب
ولم يفصل بين الماء وغيره وليس لهم ان يقولوا انا لا نسلم ان الطهارة تتناول الغسل بغير الماء لان تطهير
الثوب ليس باكثر من ازالة النجاسة عنه وقد زالت بغسله بغير الماء مشاهدة لان غسل الثوب لا يكسبه عبادة
وايضا ما روي عنه في المستيقظ من النوم لا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها فامر بما يتناوله اسم الغسل و
لا فرق في ذلك بين سائر المائعات وايضا حديث عمار رضي الله عنه وقوله انما يغسل الثوب من المني والدم وهذا
عموم فيما يسمى غسلا وايضا حديث خولة بنت يسار انها سألت النبي صلى الله عليه وآله عن دم الحيض يصيب الثوب فقال حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه ولم يذكر الماء وليس لهم ان يقولوا ان اطلاق الامر بالغسل ينصرف الى الغسل

في العادة

في العادة الا الغسل بالماء دون غيره وذلك انه لو كان الامر على ما قالوه لوجب ان لا يجوز غسل الثوب بماء النفط والكبريت وغيرهما
مما لم تجر العادة بالغسل به فلما جاز ذلك وعلم انه لم يكن معتادا بغير خلاف علم ان المراد بالخبر ما يتناوله اسم الغسل حقيقة
من غير اعتبار بالماء او غيره انتهى كلامه رحمه الله وهو كما ترى ينادي بانه يرى انصراف المطلقات الا انه اختار في المسألة التي
وقع النزاع فيها بين القائلين بالانصراف من ان دخول الافراد النادرة هل يمنع من الانصراف او يكشف عن تعلق الحكم
بالطبيعة ان لا كونه مانعا ونحو من اخر بينهم ومما ينادي بما قلنا ايضا انه قال في الذي نقل عن السيد رحمه الله نحوه
انه قال في بعض كتبه ان ابتلاع غير المعتاد كالحصى ونحوها لا يفسد الصوم وحكاه عنه ايضا عن ابن الجنيد ايضا واستدل
لهما بان تحريم الاكل والشرب انما ينصرف الى المعتاد لانه المتعارف فيبقى الباقي على اصل الاباحة ثم اجاب عنه بالمنع
وتناول المعتاد خاصة بل يتناول المعتاد وغيره ولا باس به اذا صدق عليه تناوله اسم الاكل والشرب انتهى ولولا ان العلامة
مطلع على كون السيد رحمه الله ممن يرى انصراف الاطلاق الى المتعارف الشايع كيف يستدل له بذلك للسيد رحمه الله في كتاب الصوم
من شرح الناصريات وان اختار فيها الصوم بابتلاع غير المعتاد ايضا الا انه ظهر منه ان ذلك من جهة الاجماع فانه قال بعد
ما ذكره من المسألة ١٢٩ او نفسد الصيام كل ما يصل الى جوف الصائم بفعله ومن جهة مجراه واعتماده ويقرب بالانزال
نصّه هذا صحيح ويجب ان يشترط فيه الاعتماد لاحلاف فيما يصل الى جوف الصائم من جهة فمه اذا اعتمد انه يفطره مثل
الحصاة والخرزة وما لا يؤكل ولا يشرب وانما يخالف في ذلك الحسن بن صالح وقال انه لا يفطر وروي نحوه عن ابي طلحة
والاجماع متقدم ومتأخر عن هذا الخلاف فسقط حكمه انتهى ويتجه انه يحمل على ان انصراف الماكول الى المعتاد انه
يستلزم انصراف الاكل الواقع في الادلة الى اكل الماكول المعتاد فتدبر والحاصل ان الحكم بالانصراف مما قام عليه الاتفاق و
ذلك ينافي اختلافهم في هذه المسألة على اقوال الثلاثة لان تلك المسألة اما عين هذه المسألة او نظيرها وبيان ذلك ان
انصراف المطلقات الى الافراد الشائعة اما من باب النقل او الاشتراك وكونه مجازا مشهورا في الافراد الشائعة
او من باب الحذف المتيقن ومن باب قيام القرينة على ارادتها فيكون ذلك من قبيل الدالين وكذلك لو لم يبعد
ان ارادة الآمر بالمطلق ومقصوده الذاتي هو الفرد الشائع لكن اطلق لفظ المطلق واراد الطبيعة لكونها
لم يدخل في ذلك على الشهرة وحدها وجوه الانصراف تستفاد من كلمات الجماعة فان قلنا انه يكون من باب النقل
كان مندرجا في عنوان تعارض العرف واللغة لكون ما ينصرف اليه معنى عرفيا وكون الطبيعة معنى لغويا
وان قلنا انه يكون من باب الوجوه الاخر كان نظير مسألة تعارض العرف واللغة لكون شيوع المطلق فيما ينصرف
اليه امرا متأخرا عن وضعه للطبيعة فيجري فيه ما يجري في الحادثات التي هي متمسك القول الاول وبنوع لادلة
القول الثاني لتشبث بعضهم باستبعاد الازمان ويلزم القائل بالتوقف في هذه المسألة التوقف في مسألة انصراف
المطلق ويكون جريان الدليلين هناك ايضا فالاختلاف فيهما بعد اتفاقهم في تلك المسألة الا انها اتفاقا او تحاد
تساقطا فاحتمال الجواب ان كلامهم هناك انما هو في الكبرى بمعنى ان كلما وجدت الغلبة بالنسبة الى

ببعض الافراد صار للنسبة الانصراف المطلق اليه من دون نظر الى خصوصيات الموارد وكلامهم هيهنا انما
هو في الصغرى يعني انا اذا وجدنا استعمال اللفظ في زماننا غالبا في معنى فهل يمكن اخذ ذلك دليلا
على تحقق غلبة استعمال اللفظ في ذلك المعنى في زمن الشارع حتى يحمل كلامه عليه ام لا نظرا الى انه لا
يجوز حمله عليه بمجرد وجود الغلبة في زماننا والكبرى في هذه المسئلة ماخوذة على سبيل التسليم ويعني انه اذا
تحققت الغلبة في زمانه لزم حمل كلامه على ما هو الغالب السابق فلا منافاة لان ما اتفقوا عليه حكم كبروي
وما اختلفوا فيه حكم صغروي ولا ملازمة بينهما حتى يحكم من اجل تحقق الاتفاق في احدهما بلزومه فيما اختلفوا
فيه او بالعكس ويمكن الجواب بوجه اخر وهو ان بناء الكبرى والصغرى في تلك المسئلة مما تحقق [illegible]
لانهم لما بنوا على ان منشأ الانصراف انما هو غلبة الوجود ووجدوا ان غلبة وجود بعض افراد المطلق مما
يتفاوت بحسب الازمنة حكموا بانصراف المطلقات الى الافراد الشائعة لتحقق الحكم الكبروي هناك والنزاع في
هذه المسئلة انما هو في الصغرى اذ المدار في تغاير [illegible] لما كان على غلبة الاستعمال في زماننا
وبينها في سائر الازمان التي منها زمن الشارع فمن هناك وقع الاختلاف في المسئلة وعلى هذا فلا ملازمة
بين المقامين لكن لا يخفى على الناقد البصير ان الجواب الوجيه الذي عليه المعول مما هو الاول ثم ان
ما ذكر من تقديم المراتب بعضها على بعض على ما حررناه من اول البحث الى هنا انما هو في صورة عدم اختلاف
العرف وصوره سبع لان العرف بصوره يختص بالنسبة الى المتكلم والمخاطب والبلد الذي وقع فيه التخاطب و
يتحقق عدم الاختلاف بين الثلثة على وجوه احدها ان يكون للجميع عرف واحد الثاني ان يكون المتكلم ذا عرف
دون المخاطب والبلد بان يلقي الخطاب بالعجمي في بلاد العجم مثلا الثالث ان يكون المخاطب ذا عرف دون
المتكلم والبلد الرابع ان يكون البلد ذا عرف دون المتكلم والمخاطب الخامس ان يكون كل من المتكلم والمخاطب
ذا عرف دون البلد السادس ان يكون كل من المتكلم والبلد ذا عرف دون المخاطب السابع ان يكون
المخاطب والبلد ذوي عرف دون المتكلم واما اذا تحقق الاختلاف في العرف بان كان المتكلم من طائفة
لهم عرف خاص مخالف لعرف المخاطب او عرف بلد التخاطب وجميعا ففيه خلاف بين القوم وصور المسئلة
ترتقي الى تسع صور لتعارض عرفي المتكلم والمخاطب ومنتهى الاقسام على وجه يقتضيه المقام الى تسعة ايضا احدها
ان يكون لكل من المتكلم والمخاطب والبلد عرف مخالف للاخر الثاني ان يكون لكل من المتكلم والمخاطب عرف مخالف
للاخر ولا يكون للبلد عرف بان كان من بلاد العجم مثلا الثالث ان يكون لكل من المتكلم والبلد عرف مخالف للاخر
دون المخاطب بان كان عجميا مثلا الرابع ان يكون لكل من المخاطب والبلد عرف مخالف لعرف الاخر ولا يكون
للمتكلم عرف الخامس ان يكون لكل من المتكلم والمخاطب عرف مخالف لعرف الاخر ويكون للبلد عرف موافق
لعرف احدهما السادس ان يكون لكل من المتكلم والبلد عرف مخالف لعرف الاخر ويكون للمخاطب عرف موافق لعرف

احدهما

احدهما السابع ان يكون لكل من المخاطب والبلد عرف مخالف لعرف الاخر ويكون للمتكلم عرف موافق لعرف احدهما
اذا عرفت ذلك فنقول ذهب بعضهم الى تحميل الكلام على عرف المتكلم وظاهر ما يحكى عن السيد [illegible]
قال فيك عند الكلام على مرسلة ابن ابي عمير في الفطرة واختلف الاصحاب في تعيين الارطال فقال اكثرهم
ومنهم الشيخ [illegible] والمفيد في المقنعة انه عراقي ومقداره مائة وثلثون درهما على الاشهر وقال المرتضى ره
في المصباح وابن بابويه فيمن لا يحضره الفقيه انه مدني [illegible] احتج المرتضى ره [illegible] المصباح وابن بابويه فيمن
لا يحضره الفقيه بما نقل عنه بالاحتياط وبانهم ع من اهل المدينة فينبغي حمل كلامهم على عادة بلدهم انتهى و
حمل الرطل على المدني وان كان محتملا للقول باعتبار بلد السؤال ايضا الا ان الاستدلال لتعيين ان المراد هو
بلد المتكلم فهذا يدفع ما ذكره العلامة في التذكرة بعد تحرير [illegible] قال [illegible] بالعراقي
وهو مائة وثلثون درهما وقال المرتضى بالمدني وهو مائة وخمسة وتسعون [illegible] باعتبار السائل [illegible]
انتهى وحكى اختيار القول باعتبار عرف المتكلم في الهداية عن العلامة الطباطبائي قده وذهب جماعة الى انه يحمل
على عرف المخاطب وقد عرفت حكايته عن المقنعة والشيخ والاكثر في كلام صاحب [illegible] وقال المولى التقي المجلسي ره
في شرح الفقيه انه ذكر الاكثر ان الائمة المعصومين ع كانوا يراعون عرف بلد الرواة في الاكثر كما ياتي في باب زكوة
الفطرة انهم بينوا الصاع والمد [illegible] من اهل العراق انتهى واختار جماعة حمل الكلام على عرف بلد التخاطب
فقد حكى المولى المتقدم ذكره في شرح الفقيه عن الصدوق ره وجماعة انه لما كان صدور حديث [illegible]
رطل بالمدينة فالظاهر انصراف اطلاق الرطل الى رطل المدينة انتهى وقد يحكى عن بعضهم تقييد الحمل على عرف بلد التخاطب
بما اذا كان موافقا لعرف احدهما وتوقف بعضهم قال المحقق البهبهاني ره في الفوائد وما وقع النزاع فيه اذا
ظهر مغايرة اصطلاح المعصوم ع لاصطلاح الراوي مثل الرطل وغيره منهم من قدم اصطلاح المعصوم ع ومنهم من
قدم اصطلاح الراوي ولعل الثاني لا يخلو من رجحان ضعيف لا يعتمد عليه ولا يكفي حتى يظهر الرجحان من القراين
الخارجية انتهى فقد اختار التوقف وهو الذي يظهر من صاحب [illegible] والتحقيق انه ان كان المتكلم جاهلا بعرف
المخاطب ولو بحكم الاصل حمل الكلام على عرفه سواء علم المخاطب بعرفه ام لا وان كان بعرف المخاطب جاهلا [illegible] المتكلم
وهو يعلم بجهل المخاطب به او يحتمل في نظره جهل المخاطب به حمل الكلام على عرف المخاطب اذ الغرض من ذلك
استفادة مقصود المتكلم بالنسبة الى الغائبين عن مجلس الخطاب والمتاخرين عن زمانه والا فالمتكلم والمخاطب
قد قضيا وطرهما من تخاطبهما وان علم كل منهما عرف الاخر فلا بد من حمل الكلام على عرف المتكلم لا لان عرف المخاطب
مجاز بالنسبة الى المتكلم من جهة ان المفروض ان اللفظ عنده موضوع لمعنى اخر فلا يحمل استعمال المتكلم المجرد عن القرينة
عليه لاندفاعه بالمنع من المجازية لو حمل على متعارف المخاطب لان ذلك من باب التعبير في الاستعمال كما
في العربي يتكلم بالعجمية وبالعكس وليس في ذلك من المجاز في شيء ويشهد بذلك انه لو كان من باب المجاز لما

حمل الاستعمال حيث ينتفي العلاقة والمناسبة تشهد بخلافه فان المتكلم انما يتكلم بمتعارف غيره مطلقا كما يتكلم بمتعارف
نفسه بل لان طبيعة كل متكلم تقتضي التكلم على طبق العرف الذي له جهة اختصاص به لو لم يمنعه عن ذلك مانع الا ترى
ان من عرف لغات عديدة يتكلم عند عدم المانع باللغة المختصة به دون غيرها وان شئت قلت في المقام كلما
لم يلزم الاغراء بالجهل حمل على عرف المتكلم وفيما عدا الصور المذكورة التي تعرف حكمها لا بد من الرجوع الى القرائن
الخارجية فان افادت والا حكم بالاجمال ولزم التوقف وربما يستدل للقول بتقديم عرف المخاطب بامرين احدهما
انه لو جرى الكلام على طبق عرف المتكلم لزم الاغراء بالجهل الثاني ان المعصوم لا بد وان يتكلم على وفق عرف الناس كما
افاده قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وفي كليهما نظر اما الاول فلان الاغراء انما يلزم حيث كان المخاطب
جاهلا او كان المتكلم عالما بجهله ومع ذلك القى الكلام على وجه لا يتبين شيئا وقد عرفت ان المدار
على عرف المخاطب الجاهل فلا يلزم الاغراء بالجهل الا في الصورة المذكورة لعدم البناء على عرف المتكلم ولا
في غيرها من الصور لعلم المخاطب بمراد المتكلم واما الثاني فلان المراد من التكلم بلسان القوم ليس هو خصوص
عرف المخاطب لانه عرف الطائفة التي فيهم المتكلم لسان القوم ايضا تعبير وقد شاع التمثيل لهذه المسئلة
بمرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع قال الكر من الماء الذي لا ينجسه شيء الف ومائتا رطل وقال
السيد ره في المفاتيح بعد عنوان البحث كما في لفظ الرطل الوارد في مرسلة ابن ابي عمير الواردة في تحديد الكر فان
المروي عنه والمتكلم وهو الصادق ع مدني فيكون عرفه عرف اهل المدينة وكذا المخاطب وهو ابن ابي عمير
عراقي فيكون عرفه عرف اهل العراق هذا وقال والده ره في الرياض في جملة كلامه وفيه شهادة اخرى على
ارادة ذلك من المرسل من حيث كون السائل فيه عراقيا لم علم حال السائل فيه ع مع كون الامام مدنيا هذا
وانت خبير بما يرد عليه من الاعتراض فان ابن ابي عمير لم يكن هو المخاطب حتى يقال انه من اهل العراق والعلم
بان الامام ع لم يقع التعارض بين عرفيهما بل المخاطب غيره وهو من ارسله عنه وعبر عنه ببعض اصحابنا وحاله
غير معلوم وكونه من اهل العراق وموطن ابن ابي عمير موهوم فكيف يجعل الحديث من فروع المسئلة ويحكم
عليه بحكمها ثم ان ما ذكرنا كله انما هو حكم التخاطب الجاري بين المتكلم والمخاطب من دون سبق سؤال واما مع وقوعه
فالظاهر انه يتصور سؤال السائل على قسمين احدهما ان يصرح بشيء مما تعارض فيه العرفان
بان يقول السائل وهو من اهل العراق للمسئول عنه وهو من اهل المدينة الكر كم رطلا والظاهر
ح ان السائل تكلم بمقتضى عرفه كما هو مقتضى سجية كل متكلم ويصير ذلك قرينة على وقوع الجواب
على طبق عرف السائل الثاني ان لا يصرح بشيء من ذلك بان يكون ما مقدار الكر وح فكما ان مقتضى
طبيعة المسئول هو التكلم على عرفه كذلك مقتضى طبيعة السائل هو السؤال على ما هو مركوز في نظره
فقوله ما مقدار الكر في نظره بمنزلة قوله كم رطلا فيلزم التوقف والتماس القرائن هكذا قال بعض

متاخر

تاخر ولو بغير تامل لان السؤال عن المقدار انما يستلزم كون خصوص الرطل في نظر السائل ان كان المقدار
منحصرا فيه والضرورة قاضية بخلافه لوجود غيره من المن والصاع والمثقال وغير ذلك ولا يدرى السائل
ان المسئول يبين المقدار بالرطل بل الظاهر الغالب انه لم يخطر بباله الرطل في حال السؤال فيصير المقام
كانه لم يسبق فيه سؤال وح فيجري التفصيل المتقدم في صورة عدم سبق السؤال والفرق بينه وبين ما تقدم اولا
واضح لانه هناك قد كان اللفظ الذي اختلف فيه العرفان مذكورا في السؤال فكان يصير بحكم لزوم
تطابق السؤال والجواب قرينة على المراد في الجواب بخلاف الثاني فانه حيث لم يذكر فيه ذلك اللفظ لم يبق
الا انه لا بد في الجواب من الاتيان بما يفهمه السائل ومن البين انه غير منحصر في اللفظ الذي اختلف فيه عرفاهما
فيمكن ان يجيب بغيره كما يمكن في بعض الصور ان يجيب به مريدا ما هو متعارف عرفه دون عرف المخاطب الا ان الاولى
هو الالتزام بجريان التفصيل المتقدم في صورة عدم سبق السؤال فيهما فتدبر ثم ان ما ذكرنا كله احكام كبروية
ولا باس بالتعرض للصغريات فنقول لا ريب في وجود اللغة وهي الالفاظ التي وضعها يعرب بن قحطان
لمعان خاصة وكذا لا ريب في وجود العرف العام فان البعض من انواع العموم وللاستعمال العرف اصطلاحين
احدهما ان يطلق ويراد به مقابل اللغة باستثناء احد القيدين المأخوذين في تعريفها بان يكون اللفظ
الالفاظ التي وضعها واضع غير اللغة العربية انما كان من الالفاظ الحادثة في الزمن الحادث او يكون اللفظ
من جملة الالفاظ التي وضعها هو لكن يكون قد نقل عن المعنى الذي وضعه له الى غيره بحيث قد هجر المعنى
الاول بالمرة والعرف بهذا المعنى يباين للغة كليا الثاني ان يطلق ويراد به الالفاظ الدائرة على
لسان عامة العرب سواء كانت من الالفاظ التي وضعها يعرب بن قحطان لمعان خاصة الباقية على
ما كانت عليه من الدلالة على تلك المعاني ام لا وبين العرف بهذا المعنى واللغة تباين جزئي فيجتمعان في
الالفاظ الدائرة بينهم مما هو باق على ما وضعها له يعرب بن قحطان ويصدق اللغة على الالفاظ التي
وضعها هو بالنسبة الى المعاني المهجورة دون العرف ويصدق العرف على الالفاظ الحادثة بعده بالمرة او
المنقولة عما وضعها له الى غيره دون اللغة والى هذا المعنى الثاني ينظر ما ذكره صاحب المعالم بعد اثبات
افادة الامر للوجوب عرفا انه بضميمة اصالة عدم النقل يثبت كونه حقيقة فيه بحسب اللغة اذ لا وجه لارادة المعنى
الاول لان دعوى احد المتنافيين اللذين احدهما سبب الهجر وهو الثاني والاخر المهجور وهو الاول يكشف عن
انتفاء الاخر لكن وجه ذلك انه لم يثبت تعدد الاصطلاح ولم نجد من نص عليه ولا داعي اليه بعد ان
الثاني اعم من الاول فينبغي تخصيص غاية ما هنالك ان بعض الاحكام يجري عليه باعتبار صنف منه وبعضها يجري
عليه باعتبار صنف اخر فاذا قيل ان تعارض العرف واللغة حكمه كذا كان التعارض دليلا على ارادة الصنف
المخالف وكذلك اذا قيل ان اللفظ الفلاني حقيقة عرفية او في العرف كان النسبة باعتبار دلالتها على المعنى

قرينة على ارادة المخالف وكذلك التقييد بقولهم في العرف واذا قيل ان ضميمة الشاعر تدل يثبت الحقيقة اللغوية
كما في كلام صاحب الهمام كان ذلك دليلا على ارادة العرف الموافق مضافا الى ان الاصل عدم تعدد الوضع
حيث شك فيه وعلى مدعيه اثباته ثم ان العرف الموافق للغة مما لا ينكر شيوعه وتداوله كما ان
العرف المخالف لها لا مساغ لانكار وجوده وقد ذكروا منه لفظ الدابة لذوات القوائم الاربع والقارورة للزجاج
وهذا مما تحقق تصرف العرف فيه قطعا وربما يدعى شيوع العرف المخالف وتعارفه مولانا كلام الفاضل
المحرر في القوانين قد ذكر مما ثبت فيه العرف على وجه المخالفة انواعا من الالفاظ منها لا التي لنفي الجنس فان
وضعها اللغوي لنفي الحقيقة والماهية وقد صارت في العرف حقيقة في نفي الصفة وجعل من ذلك قوله ع
لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل وامثال ذلك ولكن
فيه ان المنع لكونه مجرد دعوى لم يقم عليه دليل والحق ابقاؤها على حقيقتها اللغوية ولم ينقل الى نفي الصفة
وسيزداد ذلك وضوحا في بحث وضع اسامي العبادات للصحيح والاعم ان شاء الله ومنها المركبات مثل قول القائل
ضربت زيدا وقد ضرب راسا ونيشا من اعضائه وقبلت زيدا وانما قبل وجهه ويده ومقتضى الحقيقة اللغوية
ضرب جميع الاعضاء وقبل الجميع لان المفعول او نائب الفاعل موضوع له الا ان المركب صار حقيقة عرفية في
وقوع الفعل على المفعول في الجملة ولو على بعضه هذا وربما قيل ان مثل ضربت زيدا من المركبات مما وقع التجوز
فيه في تعلق الفعل بالمفعول تعلق بالمجموع ما تعلق بالبعض وربما قيل ان ذلك من باب المجاز اللغوي باستعمال
اللفظ الموضوع للكل في جزئه ويدفع ذلك كله بعد ما يرد على الفاضل المذكور ره ثم من ثبوت الوضع فيه للمركبات
ان ما ذكره من المركبات وغيره انما يتصور فيه الخروج عن مقتضى الحقيقة القديمة التي هي الحقيقة اللغوية ان لو
وقع في مفهومه تغيير وتبديل بغير ما كان سابقا ونحن نرى عيانا خلاف ذلك فان الفعل المنسوب الى الفاعل
معناه بحسب الحقيقة اللغوية القديمة قيام الفعل بالفاعل في الجملة والفعل المتعلق بالمفعول معناه بحسبها وقوع
الفعل على المفعول كذلك ومثل ضربت زيدا لم يتبدل عن هذا المفهوم الى مفهوم اخر حتى يلتزم فيه بالتجوز والنقل
وانما وقع الاختلاف في مصاديق هذا المفهوم ووجوده الخارجي فقد لا يوجد المفهوم المذكور الا على نحو
الاستيعاب كما في مثل اعلمت الثوب فانه لا يصدق وقوع الفعل على الثوب الا بعلمه بتمامه وكذا مثل كل هذا
وهذا الرمان وقد يوجد بمجرد وقوع الفعل ولو على جزئه كما في قولك لاقى هذه الكرة تلك الملاقاة فان الملاقاة
الملاقاة تصدق بمجرد اتصال جزء من احديهما بجزء من الاخرى وكذا الحال فيما ذكره من الامثلة فالاختلاف
انما هو في الصدق وكيفية الوجود الخارجي وذلك لا يوجب تجوزا ولا انتقالا اذ لا بد فيهما من ان يعدل باللفظ عن
مفهومه الاول الى غيره من المفاهيم فاللفظ باق على مقتضى الحقيقة القديمة ولا داعي الى الالتزام بخروجها
وبنظير هذا يظهر فساد احتمال كون الفاظ المقادير كالمن والقفيز والمد والالف ونحوها اذا وقع نقص عن معانيها

الاصلية اللغوية

الاصلية اللغوية بسبب ارجاعها الى عرفية ولعلها من المجازات كما في الضوابط فالتحقيق انها ايضا باقية على معانيها اللغوية
فلا تستعمل في العرف ايضا الا في المعاني الحقيقية القديمة غاية الامر ان افراد المعنى الحقيقي قسمان حقيقي [illegible]
تلك المرتبة على سبيل التحقيق والتدقيق وادعائي وهو ما زاد او نقص بيسير فاهل العرف يستعملون الفاظ
المقادير في معانيها الحقيقية غاية الامر انهم يجعلون الزائد والناقص بيسير من افرادها بادعاء كونهما
من افرادها فالتصرف انما هو في امر عقلي وهو ادعاء تحقق تلك المرتبة في الزائد والناقص المذكورين فلم يعدل
باللفظ عن معناه اللغوي القديم حتى يلزم التجوز ونظير ذلك ما ذهب اليه السكاكي في الاستعارة خلافا لسائر
علماء البيان في قولهم بانها مجاز لغوي من ان التصرف فيها وقع في امر عقلي وهو ادعاء الاسدية للرجل الشجاع
حتى يكون استعمال لفظ الاسد فيه حقيقة لغوية لكن انما وقع التصرف في امر عقلي فهي مجاز عقلي وان انكر عليه
ذلك غيره من علماء البيان ولا باس بان نشير الى تحقيق الحق فنقول ان تقديم ادعاء الاسدية للرجل الشجاع
في المثال المذكور بان يزعم استعمل فيه لفظ الاسد فهو انه مجاز لغوي لان المستعمل فيه غير ما وضع له اللفظ
قطعا وان استعمل لفظ الاسد في الحيوان المفترس ثم ادعى ان الرجل الشجاع من جملة افراد المعنى الموضوع
له المستعمل فيه كان ذلك حقيقة لوقوع الاستعمال في الموضوع له ضرورة وافهم ذلك واستوضحه فانه دقيق
والمهالك وحاصل ما ذكرنا هو التفصيل بين الصورتين فالحق ما ذهب اليه الاكثر وهو المجازية على تقدير
وما ذهب اليه السكاكي من كونها حقيقة لغوية على آخر هذا وكما ان وقوع العرف العام مما لا ريب فيه
ولا خلاف كذلك وقوع العرف الخاص الغير الشرعي واما العرف الخاص الشرعي المعبر عنه بالحقيقة الشرعية
فهو مما وقع الخلاف في وقوعه ولذلك افردوه بالبحث مضافا الى شرفه ومزيد الاهتمام به وتفصيل
القول في ذلك انهم اختلفوا فيه على الوجه الذي تعرفه ان شاء الله تعالى بعد اتفاقهم على ان ما يدعى ثبوت الحقيقة
الشرعية فيه من الالفاظ مستعمل في المعنى الذي احدثه الشارع اما حقيقة او مجازا ولم يخالف في ذلك
خلاف الا ما نسب الى القاضي الباقلاني من ان تلك الالفاظ لم تستعمل الا في المعاني اللغوية وكون الزوائد
شروط ويدفعه امور الاول كان اتفاق العلماء على استعمالها في المعاني الشرعية بحيث لم يخالف فيه احد
سواه وهو ان لم يفد القطع فلا اقل من افادة الاطمينان المعتبر في مباحث الالفاظ قطعا الثاني انه ان
انكر استعمالها في المعاني المخترعة الشرعية في لسان المتشرعة ايضا ولو في امثال زماننا فقد كابر العناد
وان التزم باستعمالها فيها قلنا ان ذلك يكشف عن تصرف الشارع فيها باستعمالها فيما احدثه وبيان
ذلك انه لو لم يستعملها الشارع فيه كان حالها حال البيع وغيره من الفاظ المعاملات في كونها باقية على
المعاني اللغوية والزوائد شروط حتى عند المتشرعة فكذلك اللازم في الفاظ العبادات ايضا ان تبقى
في عرف المتشرعة على ما كانت عليه لولا استعمال الشارع لها فيما احدثه بحيث لم تبق على تلك الحال

الثالث

كشف عن استعمالها فيها لا سبب للتغير عن الحال الاول مع بقاء الفاظ المعاملات على حالتها الاولى سواء
ان لفظ الصلوة الذي هو من جملة تلك الالفاظ معناه اللغوي احد امرين الدعاء والمتابعة فان كان يستعمل
في عرف الشرع في المعنى اللغوي المشروط بالزوائد كان اللازم وجود احد المعنيين في موارد استعمالها كلها
والا لزم خلاف المفروض مع انا نرى من جملة الموارد ما لا يتحقق فيه شيء من المعنيين كصلوة الاخرس المنفرد اذ
لا دعاء فيها ولا متابعة فدل ذلك على ان المستعمل فيه هو المعنى الشرعي ولو مجازا وربما يورد عليه بعض اخر
وهو ان الصلوة كانت في اللغة لمطلق الدعاء وهو قد اعترف بان الزوائد شروط بحسب الشرع فهو مقيد
بها بحسبه كما هو مقتضى اعترافه واستعمال المطلق في المقيد مجاز على المشهور فهو قد التزم باستعمالها
في المعنى المجازي فكيف ينكر ذلك وقال بعض من تأخر ان هذا الايراد مما لا اساس له لان الاكل لا ينكر استعمالها
في المعنى المجازي مطلقا وانما ينكر استعمالها في المعنى المجازي الخاص وهو المعنى الشرعي لا مطلقا واقول
ان الاولى في دفع الايراد ان يقال ان الزوائد عند القاضي شروط معتبرة عقلا من جانب الشارع لمقام
الاطاعة والامتثال في الوجود الخارجي وليست شروطا للتسمية بالاسم الخاص المعهود كما ان لفظ
البيع يستعمل في لسان الشارع في معناه اللغوي وما اشترطه الشارع مما ليس معتبرا فيه بحسب اللغة فانما
هو شرط لترتب الاثر لا للتسمية فليس استعمال البيع في الخطابات الشرعية على وجه التجوز بارادة المقيد منه
وانما استعمل فيما كان حقيقة فيه بحسب اللغة وما كان من الشرائط انما هي شرائط لترتب الاثر عليه في الخارج
بحسب نظره وامضائه فافهم ويظهر الثمرة بين قول القاضي بانكاره الاستعمال في المعنى الشرعي وبين قول
الاكثر باعترافهم به في انه يتمسك بالاطلاقات مطلقا ويدفع المشكوك باصالة عدم التقييد سواء كان
من قبيل الشرائط او الاجزاء المقومة او غيرهما وللقائلين بوقوع الاستعمال في المعنى الشرعي مسلكان
احدهما انها مستعملة في الصحيح ومخالفة هذا المسلك لمسلك القاضي في غاية الوضوح لان ارباب
هذا القول لا يسعهم التمسك بالاطلاقات ونفي المشكوك بالاصل لمعنى بل يصير اللفظ عندهم مجملا
فيرجع الى الاصول العملية من البراءة او الاشتغال على الخلاف في مثل الشك في الاجزاء والشرائط الثاني
انها مستعملة فيما هو اعم من الصحيح والفاسد وارباب هذا القول وان كان لهم ان يتمسكوا بالاطلاقات
وينفوا المشكوك بالاصل في الجملة الا ان ذلك ليس على سبيل الاطلاق اذ ليس لهم ان ينفوا الاجزاء
المقومة للماهية بالاصل وانما يتمسكون بالاطلاقات والاصل في دفع ما عداها من الاجزاء والشرائط
فالفرق بين هذا القول وبين قول القاضي واضح ايضا وهذا محصل ما ذكره الفاضل القمي بقوله
ويظهر الثمرة في امكان جريان اصل العدم في اثبات الاجزاء والشرائط وعدمه بيان ذلك انه لا خلاف
ولا ريب في كون الاحكام الشرعية توقيفية لا بد ان تتلقى من الشارع واما موضوعات الاحكام فان

كانت

كانت من قبيل المعاملات فيرجع فيها الى العرف واللغة واهل الخبرة كالبيع والاجارة ونحوهما وكذلك كل لفظ يستعمل في
كلام الشارع لا لافادة الحكم او لافادة بيان ماهية الشيء كالغسل بفتح الغين والمسح ونحوهما وان كانت من قبيل العبادات
كالصلوة والغسل ونحوهما فهو ايضا كتفصيل الاحكام فانها حقائق محدثة من الشارع لا يعلمها الا هو واما هذا القائل
فيرجع فيها ايضا الى اللغة والعرف كالمعاملات لانه لم يقل بكونها منقولة الا انها باعتبار الامرين يعرفها بما ثبت عنده من الشرائط
فانا قلنا بجعل الماهيات الجديدة من جانب الشارع واحداثها فيصير العبادات من باب مركبة من اجزاء ويتوقف باستعلام احد
اجزائه فلا بد في حصول الامتثال به من حصول العلم بجميع اجزائه وشرائطه فاذا شك في كون شيء جزء له او شرطا له فلا يمكن القول بان
الاصل عدم مدخليته للزوم العلم بالاتيان بالماهية المعينة ولا يكفي في ذلك عدم العلم بعدم الاتيان واما على القول بعدم تركيب
جديد فالمكلف به هو المعنى اللغوي والتامل والبيان في امور خارجة عنه فيمكن نفي ما شك في ثبوته من الشرائط الخارجة
باصل العدم كالمعاملات الى ان قال ثم بعد القول ببطلان مذهب هذا النافي والبناء على المشهور من كون تلك العبادات
ماهيات محدثة فهل يجوز اجراء اصل العدم فيها بمعنى انا اذا شككنا في كون شيء جزءا لها او شرطا لصحتها فهل يمكن نفيه
باصالة العدم او لا بد من الاتيان بما يوجب اليقين بحصول الماهية في الخارج فيه خلاف الى اخر ما ذكره وفي كلامه [illegible] التدافع
في بادي النظر حيث جعل الثمرة بين قول القاضي وغيره اولا اجراء الاصل وعدمه ثم اخذ في بيان الخلاف في جريانه على
قول غيره ولازم ذلك عدم كون ما ذكره ثمرة بين قول القاضي وغيره لكن يظهر بعد التأمل في كلامه عدم التدافع فان
مذهب القاضي كما افاده في كلامه هو كون المستعمل فيه هو المعنى اللغوي فاذا احتمل وتحقق جاز دفع المشكوك فيه مما
زاد عليه بالاصل وان كان من مقومات المعنى الشرعي على مذهب غيره واما على مذهب غيره فلا بد من تحقق قدر
من الشرائط والاجزاء به يتحقق الماهية ويصدق الاسم قطعا سواء قلنا بوضع الاسامي للصحيح او الاعم حتى يحصل العنوان
الذي هو في هذا الاستعمال بمنزلة المعنى اللغوي على مذهب القاضي وكون الشيء جزءا او شرطا مما كان من شرائط تحقق
الماهية وتحصل العنوان المذكور لا يمكن نفيه بالاصل باتفاق الفريقين فمراده رحمه الله بالاجزاء الجزء في قوله
فلا بد في حصول الامتثال به من حصول العلم بجميع اجزائه وشرائطه فاذا شك في كون شيء جزءا له او شرطا الخ ما كان من
الاجزاء المقومة للماهية والمحققة لصدق العنوان وكذا الحال في الشرائط والشرط المذكور في كلامه لا ما كان
من الاجزاء مما لا دخل له في قوام الماهية وصدق الاسم من الشرائط كاشتراط الصحة الزائدة عن تحقق
التي لا بد للماهية وتقسيمها منها على ما اشار اليه في اخر ما نقلناه عنه بقوله يعني انا اذا شككنا في كون شيء
جزءا لها او شرطا لصحتها وغيرها بعد ذلك في مجموع كلامه البحث الزائدة على الصحة الحاصلة من جهة الماهية من
حيث هي لا ان هذا القسم من الاجزاء والشرائط مما اختلف في جواز اجراء الاصل فيه القائلون بوضع الاسامي
للصحيح والقائلون بوضعها للاعم وعلى هذا يحصل من كلامه ما ذكرناه فافهم واعلم انه كما لا خلاف بين القوم
في وقوع استعمال الفاظ العبادات في المعنى الشرعي كذلك لم يختلفوا في كونها من المجازات فاوقعها

الى المعنى اللغوي على تقدير عدم ثبوت الحقيقة الشرعية الا ما نسب الى المحقق الخونساري في شرح الدروس وبظهور اثر
ذلك فيما لو قامت قرينة مانعة عن ارادة المعنى اللغوي فيحمل اللفظ على معنى الشرعي على ما هو مقتضى القاعدة من تعيين اقرب
المجازات عند تعذر الحقيقة ولولا كونه اشيع المجازات واقربها كان اللازم التماس قرينة معينة لاحدها فان وجدت
حمل على مقتضاها والا كان الكلام مجملا ولزم التوقف اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحقيقة الشرعية هي الكلمة المستعملة
في معنى له اختصاص بالشرع من حيث انه كذلك بوضع من الشارع او تعينها فيه في زمانه على وجه يحتاج استفادة غيره
اليه ولو عرفا والتقييد بالاختصاص بالشرع لاخراج ما لا اختصاص له به بوجه كالمعاني اللغوية والعرفية ونحوها
والتقييد بالحيثية لاخراج مثل الحسن والحسين فانه وان كان لمسماهما تعلق بالشرع لحكم الشارع بوجوب اتباعهما
والاعتراف بامامتهما وعصمتهما الا انه لم يضع اللفظين بازائهما من حيث اختصاصهما بالشرع بخلاف مثل لفظ
الصراط والميزان والجنة والحساب بناء على انها حقائق في معانيها المخصوصة فان لمجيء الشرع مدخلا فيها لان
الغرض الداعي الى وضعها انما هو بيان اثارها الشرعية وليس على هذا المنوال لفظا الحسن والحسين فان وضعهما
انما هو من جهة ان كل مولود لا بد له من اسم وذكر الوضع والتعين للاشارة الى دخول القسمين وان كان الظاهر
ان نزاع القدماء في ثبوت الحقيقة الشرعية انما هو في ثبوتها بطريق التعيين والتعميم انما نشأ من كلام المتأخرين
وتقييد التعين بما يليه للاشارة الى خروج مثل ما لو استعمل الشارع لفظا في المعنى المذكور مرة واحدة
مجازا ثم لم يتكلم به اصلا ولكن اخذه اصحابه من لسانه فاستعملوه في ذلك المعنى حتى بلغ فيما بينهم حد النقل
فان ذلك يلحق بالحقيقة العرفية ويصير من اقسام مصطلح اهل زمانه ويجري عليه احكامه فلا يصير حقيقة
شرعية قطعا واما اذا كثر استعمال اللفظ في معنى وشاركه اتباعه بحيث يتحقق الوصول الى حد الحقيقة بمشاركة
استعمالاتهم ولم يكن استعمالاته بدون استعمالاتهم وافيا بالايصال الى حد الحقيقة فان ذلك اللفظ
بعد بلوغه الى حدها حقيقة شرعية لصحة الاسناد اليه ويشهد لهذا ما نذكره من تقرير الاستقراء في
الاستدلال على الاثبات ويعلم من ذلك انه لو بلغ حد الحقيقة بمحض استعمالاته كان من الحقيقة الشرعية
بطريق اولى فتحصل من ذلك ان التعين على اقسام ثلثة يدخل قسمان منها تحت الحقيقة الشرعية ويخرج
عن تحتها واحد ثم ان بعض من تأخر ذكر في المقام ما تحريره ان تسمية ذلك حقيقة شرعية اما بناء على
ان الالفاظ التي يدعى ثبوت الحقيقة الشرعية فيها قد وضعها الله تعالى واوحاها الى نبيه صلى الله عليه وآله كما عن
السيد في الذريعة فيكون المراد بالحقيقة المنسوبة الى الشارع وهو جاعل الاحكام وليس هو في الحقيقة
الا الله سبحانه لكون الشرع بمعنى الجعل وعلى هذا الاعتبار في ذلك واما بناء على ان تلك الالفاظ قد
وضعها النبي صلى الله عليه وآله كما نسبه بعضهم الى الاصوليين ونسبتها الى الشارع ح مما يحتاج الى التوجيه لما عرفت
من ان الشارع معناه الجاعل وليس جاعل الاحكام الا الله سبحانه فنقول الوجه في ذلك لا يخلو من امور

اربعة

اربعة احدها ان تسمية تلك الالفاظ حقيقة شرعية مجرد اصطلاح لم يراع فيها مناسبة ولا مشاحة فيه
الثاني ان ذلك مبني على ان الله سبحانه فوض امر الشرع الى نبيه صلى الله عليه وآله فهو الجاعل للاحكام بحسب الحقيقة
كما ذهب اليه بعضهم وبذلك روايات مذكورة في الكافي ونسبة الحقيقة ح الى الشارع المراد به النبي بهذا
الاعتبار الثالث ان الجاعل الحقيقي للاحكام هو الله تعالى الا ان الناس لما لم يكونوا يرونه وانما سمعوا
الاحكام منه صلى الله عليه وآله فهو الآتي بما لم يكن له عين ولا اثر سمي شارعا لعده جاعلا في الظاهر الرابع ان الشارع
بمعنى المظهر والمبين وتسميته بذلك دون غيره من الائمة عليهم السلام او العلماء لكونه اول مبين فالنسبة الى الشارع
المراد به هو صلى الله عليه وآله بهذا الاعتبار هذا ما ذكره ذلك البعض ولا يخفى ما فيه لان ما ذكره من كون الشارع بمعنى الجاعل
وان كان يستفاد من غيره ايضا كالتفتازاني في التهذيب حيث قال وان كثر يعني معنى اللفظ فان وضع لكل
فمشترك والا فان اشتهر في الثاني فمنقول ينسب الى الناقل وشرعي ككلام صاحب الفصول حيث قال انه
ان فسر الشارع بالنبي والمراد به هنا نبينا او فسر به ثم قلنا بان واضع اللغات ما عدا الالفاظ
المبحوث عنها غيره لتم هذا الاشكال والا احتيج الى الحيثية المذكورة ايضا للفرق بين الحقائق الشرعية وغيرها
وينبغي تخصيصه على التقدير الاخير بالوضع في شرعنا لا مطلقا وان احتمل لعدم مساعدة كلمات القوم
عليه انتهى الا ان الالتزام بالنسبة الى الشارع يستلزم التصرف في لفظ المنسوب اليه وهو الشارع باسقاط
الالف التي هي دليل الفاعلية في النسبة وهو امر مرغوب عنه ولا داعي اليه مع قيام محتمل اخر غير مستلزم لذلك
وهو ان تعتبر النسبة بالنسبة الى الشرع لاختصاصها به على الوجه الاتم كما اشرنا اليه في التعريف فيصير مفادها
الحقيقة المنسوبة الى شرع الشارع وجعله ويؤيده انه لو اعتبر النسبة الى الشارع انما هو باعتبار كون ثبوت
الحقيقة منه لجعل شارعية لتخرج الحقائق المنسوبة اليه من غير تلك الجهة كالحسن والحسين مراعاة الاصل
مع عدم اشتماله على ما هو مرغوب عنه اولى فانها كما عرفت حقيقة لها اختصاص بشرع الشارع وجعله
ليس كذلك حقيقة المتشرعة لاختصاصها بجهة تشرعهم ليخرج الاعلام التي وضعوها فانه لا اختصاص لها بجهة
شرع الشارع وجعله ثم ان ههنا وجها اخر وهو ان يكون النسبة الى صاحب الشرع او مبين الشرع مثلا
كما ان النسبة في الحقيقة العرفية الى اهل العرف فحذفوا اياه النسبة بالجزء الثاني وهذا مع تداوله
واشتهاره في اللغة العربية خصوصا اذا كان الحاق ياء النسبة بالجزء الاول مورثا للالتباس بمن اريد النسبة اليه
بتمامه عند حذف الجزء الثاني فقد نبه عليه التهذيب الثاني بعد قول التهذيب في صلوة الايات
وكل مخوف سماوي حيث جعل من جملة وجوه النسبة كونها منسوبة الى خالق السماء ونحوه ولعل هذا الوجه
احسن من الوجه الذي ذكرناه اولا لكثرة نظائره وتداول استعمال امثاله ثم لا يخفى ان جملة من الوجوه التي
ذكرها مما لا وجه له واختار القوم لكون تسمية تلك الالفاظ حقيقة شرعية مجرد اصطلاح لم يراع فيها مناسبة

اصلا فان ذلك مما نقطع بكونه مخالفا للواقع وكالالتزام بان الله سبحانه فوض امر الشرع الى نبيه وانه الجاعل
للاحكام بحسب الحقيقة فان ذلك مما لا نقول به ولا يقول به المصطلحون من اهل الزمن الاول وقد وردت روايات غير معمول
عليها عندنا وعندهم ثم ان محل النزاع في المقام وان لم يحرر بما يحسن به ترفع الاجمال لان المستفاد
من تضاعيف كلماتهم ان النزاع انما هو في الالفاظ التي وقع استعمالها في الكتاب والسنة النبوية في المعنى الشرعي
اكثر منه في المعنى اللغوي فالوجوب والكراهة ونحوهما مما لا نزاع في انتفاء تحققها فيه بل ثبوت حقيقة شرعية
ايضا في مثل ذلك في زمان المفيد واما لو عنوا فكيف بزمن الشارع ثم انهم اختلفوا في المسئلة على اقوال
احدها الاثبات مطلقا الثاني النفي مطلقا الثالث التفصيل بين الالفاظ الكثيرة الدوران كالصلوة والزكوة
والصوم والوضوء والغسل ونحوها وما ليس بتلك المثابة من الدوران فالتزم بثبوتها في الاولى دون الثانية
وهذا القول هو الذي اختاره بعض من تأخر وما هو خير منه فانه قال ان الذي يختاره ثبوتها في الالفاظ
الكثيرة الدوران جدا على وجه يتعين دون التعيين كالصلوة والصوم والزكوة والحج ثم قال ولا يبعد ثبوتها
في الخمس ايضا الرابع التفصيل بين عصر النبي وبين عصر الصادقين وما بعده فقيل بنفيها في الاول الى زمان
الصادقين وبثبوتها في عصرهما وما بعده وهذا التفصيل في حقيقة المتشرعة وبيان لمبدء ثبوتها والا فرق
الحقيقة قولا بالتفصيل وانما هو من قول النفي للحقيقة الشرعية الخامس التفصيل بين الالفاظ والازمان فيقال
بثبوتها في الالفاظ الكثيرة الدوران في عصر النبي وبما عداها في عصر الصادقين ومن بعدهما وهو في الحقيقة
راجع الى القول الثالث لما عرفت من ان ثبوت الحقيقة في عصر الصادقين لا دخل له بثبوت الحقيقة الشرعية
السادس التفصيل بين الالفاظ والازمان ايضا فيقال ان الالفاظ المتداولة على السنة المتشرعة مختلفة
في القطع بكل من استعمالها ونقلها الى المعاني الجديدة بحسب اختلاف الالفاظ والازمنة اختلافا بينا فان منها
ما يقطع بحصول الامرين فيها في زمن النبي ومنها ما يقطع باستعمال النبي اياه في المعنى الشرعي ولا يعلم صيرورته
حقيقة الا في زمان انتشار الشرع وظهور الفقهاء والمتكلمين ومنها ما لا يقطع فيها باستعمال الشارع فضلا
عن نقله ومنها ما يقطع فيه بتجدد النقل والاستعمال في ازمنة الفقهاء وانت خبير بعد ملاحظة ما ذكرناه
في محل النزاع ان هذا التفصيل عين التفصيل المتقدم فيرجع الى القول الثالث لان ما عدا القسم الاول
لا دخل له في ثبوت الحقيقة الشرعية السابع التفصيل بين العبادات والمعاملات فقيل بثبوتها في الاولى
دون الثانية وظاهرا ان ذلك ناش من الغفلة عن محل النزاع ولا اظن احدا من المتقدمين ولا ممن يعبأ به من
المتأخرين ادرج الفاظ المعاملات في محل النزاع بل من المسلم عندهم بقاؤها على ما كانت عليه من المعنى
اللغوي فهذا القول في الحقيقة قول بثبوت الحقيقة الشرعية استدل القائلون بثبوتها بوجوه
احدها التبادر الثاني اللطف وحكمة الوضع فان من اخترع امورا وامر الناس بالاخذ بها و

اقالها

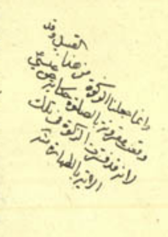
اقالها وتعلم احكامها فلابد وان يضع لها الفاظا يعبر بها عنها حتى يكون لها التداول ويسهل طرق التعليم والتعلم و
الوصول الى ما هو مقصود الثالث استقراء احوال الانبياء السالفين وملاحظة كتبهم وتوقيع استدلال الائمة بكلماتهم
وكلمات كتبهم الرابع ورود استعمال الالفاظ التي يدعى فيها الحقيقة الشرعية مستعملة في المعاني الشرعية بغير قرينة
وذلك كثير في الغاية الخامس احتجاج الائمة والصحابة والاصحاب بالايات القرآنية والاخبار النبوية
المشتملة على تلك الالفاظ من غير ضم قرينة وعدم اعتراض الخصم لما ادعوه السادس ان المقام من مباحث
الالفاظ وهي مما يعتبر فيه مطلق الظن ويكفي في حصوله اخبار بعض اهل الخبرة بالعرف الذي يجري فيه ذلك اللفظ
ويتحقق ذلك هنا باخبار جماعة من علماء الشيعة وهم المثبتون واما النافون فدعويهم من قبيل شهادة
النفي التي لا عبرة بها في الشرع السابع الاجماع المحقق الثامن الاجماع المنقول فقد حكي عن جماعة
من متقدمي اصحابنا دعوى الاجماع على ثبوت الحقيقة الشرعية في غير واحد من الالفاظ منهم الشيخ في التبيان
والحلي والوحيد الاول وقد تمسك به صاحب الوافية وجميع الوجوه المذكورة من اولها الى اخرها مستفاد من كلام
كاشف الغطاء قدس الله سره العزيز حيث قال قد علم من تتبع السير والاثار والتتبع في الطريقة المستمرة
على مر الدهور والاعصار ان كل من عمد بتفهيم المعاني الكثيرة الدوران لعامة احاد نوع الانسان او خصوص
صنف منه كان من كان الرمز بوضع المباني لتلك المعاني لكثرة حصول الاحتياج الى المحاذاة وتحمل المؤنة
بنصب القرائن وخفائها في اكثر الاوقات ولذلك امر ادم بوضع الاسماء والتزم الاباء بوضع الاعلام للبنات
والابناء وارباب العلوم بجملتها عقليتها ونقليتها بوضع الاسماء للمعاني المذكورة في مصنفاتهم المتكثرة الدوران
في مناظراتهم ومخاطباتهم واهل الصنائع في متعلقات صنائعهم وذووا الاعمال فيما يتعلق باعمالهم و
الامراء في متعلق امارتهم والانبياء والاوصياء في متعلق نبوتهم وامامتهم ومن سلك جادة الانصاف علم ان
الشارع اولى واحرى بمراعاة الحكمة في رفع التعب ودفع الاشتباه عن رعيته وكيف يقتصر على تبليغ حرم وسماع
كلمته بوضع الفاظ مستدام تعيين السماء على اظهار الشريعة لكل ما يكثر دورانه من حج او صلوة او صوم او
زكوة او نبوة او امامة او قضاء او خطبة او حكومة او ايمان او اسلام او كفر ونحوها وكيف يخطر في البال
او يجري في الخيال ان الشارع مع زيادة شفقته وكثرة لطفه بالرعية وشدة عنايته وغاية حكمته لا
يلحظ ما يلحظه التاجر في تجارته والصانع في صناعته فثبوت الحقيقة الشرعية مع الدخول في الاوضاع
الابتدائية غني عن الاستدلال غير محتاج الى القيل والقال وفي الرجوع الى حال السالفين من حملة الاحكام
الانبياء والى ما تضمنته الكتب المنزلة من السماء وكيفية استدلال الائمة بكلماتها وكلماتهم ودعوى الاجماع
من عباراتهم وعباراتهم كفاية لمن نظر وتفكر وتدبر لوجه الطريق وعلم الفرق بين المقامين على التحقيق
ويكفي في اثبات هذا المطلب تكررها في الكتاب والسنة بحيث لا يحيط بها عدد ولا ينتهي الى حصر مع الخلو

عن القران ومقبولية ذلك في الطباع ولو كانت لنقلت في الاخبار ضرورة الاحتياج اليهما وانصراف كل ذهن
اليهما من حيث ذاتهما عند الاطلاق وكثرتهما هذا الحديث في اثبات كونهما حقيقة واجماع الائمة والايات
القرانية والاحاديث النبوية المشتملة عليها واستدلال الصحابة وجميع الاصحاب كذلك من غير ضم قرينة مع
عدم معارضة الخصم لهم بين شاهد على ما قلناه مع ان المشكل من موضوعات ومطلق الظن فيها وان
لم يثبت الاصل لكن يترتب عليه العمل كما في احوال الرجال ونحوها ويكفي في ثبوتها حكم بعض اهل اللسان
وشهادة النفي غير مسموعة وفي الاجماع محصلا ومنقولا من عدة جماعة من الاعيان ما يغني عن البيان
ومقتضى اكثر الادلة انها موضوعة بالوضع الابتدائي دون الهجري على ان الهجر يوجب على المستدل بيان التاريخ
ولم يذكر ذلك احد لا سيما انه يرجع التعويل على احتمال الهجر يتمشى في كثير من الفاظ اللغة فالعقول كالقول
بالبقاء على المعاني اللغوية ابدا لها في زمن النبي معاني مجازية وانما صارت حقائق في اواسط ازمنة
الائمة او اواخرها بالهجر حرف بالهجر هذا وفي الاستدلال بالوجوه المذكورة ما لا يخفى اما الاول فلانه ان اريد
به تبادر زماننا فهو مسلم لكنه لا يثبت الا الحقيقة المتشرعة وان اريد به تبادر زمان الشارع فهو اول الكلام
واما الثاني فلانه دليل عقلي لا مسرح له في مباحث الالفاظ ولا مسرى مع انه يرد الاعراض عنه احيانا واخرى
واما الثالث فلانه في رتبة الدعوى واما الرابع فلان دعوى عدم القرينة اخبار عن الغيب اذ لعل الخطاب كان
مقرونا بقرينة حالية او مقالية فقد فاتت او غفل عنها المدعي الا ان ينضم اليها اصالة عدم القرينة فتقصر عن
رتبة الدليل واما الخامس فالمثل ما عرفت في سابقه واما السادس فلانا نمنع عن التمسك بالظن الحاصل
من قول اهل الخبرة في امثال هذه المسائل المتعلقة باثبات الوضع وهم يحكمون باحتمالها دهم وثلم الظن
الحاصل من الشهرة والاجماع المنقول لوجهين احدهما منع الكبرى على تقدير تسليم الصغرى فانا نمنع حجية الظن المطلق
مطلقا وفي مباحث الالفاظ سيما الحاصل من الشهرة والاجماع المنقول فان مراتب الظن فيها مختلفة و
اوهنها الحاصل من جهتهما ولا دليل على اعتباره فلعلها في اثبات الاوضاع اضعف من عدم النقل واصالة عدم
الاشتراك وهما مما قام الاجماع على اعتباره ثم قول اللغويين ثم الاستقراء ثم الشهرة والاجماع المنقول
وسيجيء تفصيل القول في ذلك في محله انشاء الله الثاني منع الصغرى فان من عبر عنهم باهل الخبرة ومن قام
بهم الشهرة ومن نقل الاجماع كالسيد تغمده الله برحمته وغيره ليسوا باقرب منا الى الاطلاع على اقوال العلماء والعثور
بمواقع استعمال الشارع واحواله زمانه حتى يحصل لنا بقولهم الظن فنحن نمنع حصول الظن على تقدير
تسليم الكبرى وحجية مطلق الظن في مباحث الالفاظ ومن هنا يعلم الجواب عن دعوى الاجماع المحقق
فانه منقول بالنسبة الينا هذا وقد استدل بعض المثبتين بوجه اخر وهو ان كثيرا من هذه الالفاظ كانت
حقائق في معانيها الشرعية في الشرائع السابقة مستندا الى ان القصص الواردة في القران وغيره

ترشد

ترشد اليه قوله تعالى حكاية عن عيسى بن مريم واوصاني بالصلوة والزكوة ما دمت حيا وقوله تعالى في حق ابراهيم
واذن في الناس بالحج وقوله تعالى اصلوتك تامرك ان نترك ما كان يعبد اباؤنا وقوله تعالى كتب عليكم الصيام
كما كتب على الذين من قبلكم فاستفيد من الكتاب ثبوت مهيات سميات ما عدا الزكوة من الالفاظ الاربعة المذكورة
بل يزاد عليها في الفصول بعد تقرير هذا الدليل الزكوة والطواف والركوع والسجود فالدة ان كثيرا من الالفاظ
كلفظ الصلوة والصوم والزكوة والحج والطواف والركوع والسجود كانت حقائق في معانيها الشرعية في
الشرائع السابقة ولا يخفى ما في ادراج الزكوة لانها فسرت بالطهارة في قوله تعالى واوصاني بالصلوة
والزكوة ما دمت حيا ويزاد في الاشارات الوضوء والغسل وذكر فيها ان كثيرا من العبادات كانت مقررة عند
الامم السابقة بل ربما ظهر من بعض الاخبار ثبوت بعضها في الجاهلية عند مشركي العرب وفيه مضافا الى ان
ثبوت ما عدا الثلثة المذكورة غير معلوم ان المقصود اثبات الحقيقة من جانب الشارع وهذا يقتضي ثبوتها
قبله فهو على عدم ثبوتها ادل فلو جاز ان يتمسك بهذه الحجة لانكار الحقيقة الشرعية فيها نظرا الى ثبوتها
قبل زمان الشارع فان قلت ان ثبوت المسمى في الامم السابقة لا يدل على ثبوت التسمية عندهم حتى يلزم
من ذلك عدم تحقق الحقيقة الشرعية اذ من الجائز ان يكون تعبيرهم عنها بغير هذه الالفاظ بل الظاهر ذلك
لان لغتهم غير العربية قلت لا ريب ان منهم من كان عربيا كالمتاخرين عن زمن اسمعيل ع واذا ارادوا
التعبير عنها عبروا بتلك الالفاظ كما اذا صح عنهم عبرنا ولما ذكرنا في الفصول واذا ثبت ان هذه المهيات
كانت مقررة في الشرائع السابقة ثبت كون هذه الالفاظ حقيقة فيها في لغة العرب في الزمن السابق الذي بينهم
تلك الاديان وتداول الفاظها بينهم وعدم نقل لفظ اخر عنهم بازائها ولو كانت لقضت العادة بنقله
ولا يقدح وقوع الاختلاف في مهياتها بحسب اختلاف الشرائع وان قلنا بان تسميتها بها المهيات الصحيحة
كما هو المختار من حيث انها بهذه الكيفية كانت فاسدة حال الوضع لانا نلتزم بانها موضوعة بازاء
القدر المشترك الصحيح فيكون الاختلاف في المصاديق لا في نفس المفهوم كاختلاف مصاديقها بحسب
شرعنا باختلاف الاحوال تمكنا وعجزا تذكرا ونسيانا وغير ذلك فكما لا يوجب هذا الاختلاف تعدد
الوضع مع تعاشر في المعنى فليكن الاختلاف المذكور كذلك والانصاف بعد ما احرزناه تكون تلك الالفاظ
حقائق لغوية ومعانيها الشرعية حيث ان الحقيقة اللغوية هي الحقيقة التي تكون قبل زمن النبي ص
كما هو الظاهر ولا سيما في ذلك كون العبادات توقيفية لا يعلمها الشرعية على هذا البيان مجهولة الكنه
الحقيقة ولا سبيل الى معرفتها لعلمها بالاختلاف في امور كثيرة الا بالتلقي من صاحب الشريعة هذا كلامه مع زيادة
وتعليل بان الحقيقة اللغوية هي الحقيقة التي تكون قبل زمن النبي وان كان في غاية السقوط ضرورة
انه لا مدخل لسبق الحقيقة على زمن النبي في انتسابها الى اللغة وانما المعيار كون الوضع مستندا الى اهلها

سواء تقدم على زمن النبي صلى الله عليه وسلم ام تأخر عنه الا ان الاصل المطابق للاعتبار وحكم الزمن فيه ذلك لان ماهية الصلوة وغيرها
من العبادات وان كانت امورا شرعية الا ان وضع الفاظها بازائها ليس من الانبياء بل من اهل اللغة كما يكشف
عن ذلك كون بعض الحكايات عمن ليس من انبياء العرب ولا من المتكلمين باللغة العربية كما في قوله تعالى واوصاني بالصلوة
والزكوة حكاية عن عيسى عليه السلام لا يقال ان غاية ما يحصل مما ذكر هو ان كان في كل من الشرايع السابقة ماهية غير ماهية
عنها بالصلوة مثلا وكذا غيرها من العبادات المشابهة لما ثبت في شرعنا واين ذلك من الصلوة المقررة في
شرعنا فلا بد في شرعنا من الالتزام بالنقل اذ الزمنا بكون الاستعمال في خصوص هذا المعنى حقيقة
فلا يلزم من ذلك انتفاء الحقيقة الشرعية لا بتوقيها اقتضاء الحق بحال هذه ما في شرعنا الكل مما ثبت في
الشرايع السابقة في الكيفية وصورة قد تفطن لذلك وتفصى عنه بالالتزام بوضع كل من تلك الالفاظ
بازاء القدر المشترك الصحيح مثلا ان الصلوة مثلا موضوعة للعبادة التي هي مركبة من ركوع وسجود وقيام وقعود مع
اشتمالها على ما يعتبر فيها في كل شريعة بحسبها والصيام مثلا موضوع للامساك على وجه العبادة بالكيفية المقررة
في كل شريعة وهكذا او لكن مجرد الالتزام لا يجدي بالدعوى ولا يترتب عليه اثر الالتزام مضافا الى ان الواضع
غير الله تعالى ثم كيف يعلم بان الشريعة السابقة الموجودة تشتمل على ما يخالف كيفية العبادات المقررة حتى يضع لما هو
القدر المشترك لانا نقول قوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم يدل على ان الموضوع له قدر
مشترك والا لم يصح عود الضمير في قوله تعالى كتب على الصيام المذكور ولا الاشتراك لا يحمل الا بنوع ارتكاب
الا الدليل فيعلم من ذلك ان الواضع شخص قد علم ولو اجمالا الا او بالعادة او باخبار نبي من الانبياء بان
الشرايع تشتمل هذا وقد بقي هنا امران لا بد من التنبيه عليهما الاول ان هذا الوجه حجة وافية بنفي
الحقيقة الشرعية ومقتضاه عدم افادة ما حكيناه عن بعض من تاخر من التمسك بالاستقراء الذي ادعى انه
مفيد للقطع لاثبات الحقيقة الشرعية لان افادته لذلك فرع بقاء الالفاظ على معانيها اللغوية
على زمان الشارع وقد عرفت ان مقتضى الحجة المذكورة عدمه فكل ما تحقق فيه الحقيقة اللغوية في المعنى الشرعي
يلزم فيه انتفاء الحقيقة الشرعية كما في الصلوة والصوم والحج وما لم يتحقق فيه الحقيقة اللغوية المذكورة
كالزكوة والخمس لا يلزم فيه ثبوت الحقيقة الشرعية بحكم الاستقراء المذكور المفيد للقطع فيتولد من
ذلك تفصيل بين الالفاظ وهو وان لم يعهد ممن سبقنا الا ان المسئلة الاصولية مما لا يختشى فيه من الالتزام
بعدما ساعده الدليل الثاني ان القول بنفي الحقيقة الشرعية استنادا الى هذا الدليل مقتضاه حمل الالفاظ
على المعاني الشرعية من غير شك بين ارادتهما وبين ارادة المعاني اللغوية الغير الشرعية وعلى هذا فيصير من سلك
هذا المسلك موافقا لمثبت الحقيقة الشرعية مرادا وان زاد المثبت فرتفع الثمرة بينهما غاية ما في
الباب ان المراد على مذهب هذا القائل هو المعنى الشرعي العام الذي هو القدر المشترك ويوجد في ضمن



هذا

هذا النوع الخاص ويجري احكامه عليه ولو بمعونة المقام واحتج النافون بوجوه مذكورة في كتب القوم فيها اما
عدم النقل ويظهر اندفاعها مما مر واحتج بعض من تأخر لما اختاره من التفصيل بالوجدان والاستقراء المفيد للقطع
قال انا نجد ان من احدث امورا جديدة واستعمل فيها الفاظا بحيث يكررها لكل يوم مرات ويخاطب بها قومه
وهم مع ذلك يكررونها ويكرروها تصير تلك الالفاظ حقيقة في تلك المعاني التي احدثها واستعمل اللفظ فيها في زمان
يسير فعدم تحقق الحقيقة بطريق التعيين مقتضى الاصل وثبوتها فيما ذكر بطريق التعين انما هو بحكم الاستقراء وعلم
ثبوتها في غير ما ذكر من الالفاظ لكون الاستقراء لا يفيد لثبوت فيما عداها اقول قد عرفت ان الاستقراء انما
يفيد فيما لم يثبت قبل شرعنا ما صيرورته حقيقة في معنى شرعي محقق في الشرايع السابقة كتحققه في شرعنا واما ما ثبت
فيه ذلك فلا اثر للاستقراء هناك هذا ويظهر الثمرة بين الاثبات والنفي في الالفاظ الواقعة في كلمات الشارع فانا
ان لم نقل بثبوت الحقيقة الشرعية فلا بد من حمل تلك الالفاظ على معانيها اللغوية عند عدم قرينة تعين ارادة غيرها
وان قلنا بثبوتها فان قلنا بانها على نحو التعيين فلا بد من حمل جميع الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة على المعنى
الشرعي وان قلنا بانها على نحو التعين فاما ان يعلم تاريخا التعين وصدور الخطاب جميعا وظاهر انه يحمل اللفظ
على المعنى الشرعي ان تأخر تاريخ صدور الخطاب عن تاريخ التعين وعلى اللغوي ان كان الامر بالعكس او يعلم تاريخ
احدهما دون الآخر وح يحكم بتأخر المجهول او يجهل التاريخان جميعا وح يحكم باجمال الخطاب ويتوقف كذا قالوا
ويرد على ما ذكروه بناء على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية من حمل الالفاظ على المعاني اللغوية امران
احدهما ما يرد على من قال منهم بتقديم المجاز الراجح لترجيح جانب الغلبة او توقف كصاحب المعالم فانه بعدما
اثبت كون الامر حقيقة في الوجوب توقف في حمله عليه في كلمات الائمة عليهم السلام من جهة كثرة استعماله في الندب
الموجبة لصيرورته مجازا راجحا ولا شك ان استعمال تلك الالفاظ في المعاني الشرعية وان لم يثبت الحقيقة
فيها اضعاف استعمال صيغة الامر في الندب فكيف يتوقف هناك ويحملها على المعاني اللغوية ههنا مع
تحقق الغلبة ههنا اقوى من تحققها هناك وكذا على القول بتقديم المجاز الراجح لا بد من حملها على
المعنى الشرعي دون اللغوي واما القائل بتقديم الحقيقة المرجوحة فهو في سعة من الايراد المذكور الثاني ما
يرد على جميع من ذكر حمل الالفاظ على المعاني اللغوية بناء على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية وذلك انه
بعيد بلا خطر ان شخصا احدث معاني جديدة واستعمل فيها اسماء ارادها وغالب استعماله تلك
المعاني ولم يستعملها في غيرها الا نادرا حيث انه وقع الشك في صيرورتها حقيقة فيها عنده بحيث لا يسع
منكر ثبوت الحقيقة الا نفيها بالاصل كما هو عمدة متمسك النافين في المقام على ما اشرنا اليه كيف يحكم
بحمل ما شك فيه من الفاظه من حيث كون المراد منه هو المعنى الذي احدثه هو او كون المراد منه هو المعنى اللغوي
على المعنى اللغوي وان شئت اتضاح ذلك غاية فافرض في شيء من مصنفات الخطباء او الحكماء وغيرهم مثل

هذا فلا اقل من التوقف ان لم نحكم بحمل الالفاظ على المعاني الشرعية وأورد على ما ذكروه من حمل الالفاظ على
المعاني الشرعية بناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية امران ايضا احدهما انه لا وجه للحكم بحمل الالفاظ على
المعاني الشرعية على القول بثبوت الحقيقة الشرعية على وجه التعيين مطلقا اذ لعل شيئا منها صادر
قبل التعيين فلا بد من التفصيل بالعلم بالتاريخ والجهل به على نحو ما فصل في التعيين ولكنه مدفوع
مقتضى استدلالهم باللطف ونحوه وقوع التعيين في اول البعثة اذ هو الذي يسهل الامور على المتحاورين
بذلك الاصطلاح ويكفيهم مؤنة المجازات وتجشم القرائن وقد اشار الى هذا كاشف الغطاء رحمه
في كلام المتقدم الثاني انه لو قيل بان واضع الالفاظ للمعاني الشرعية هو الله تعالى فلا كلام واما اذا قلنا بان
واضعها النبي كما هو ظاهرهم تم ما ذكروه من حمل الالفاظ على المعاني الشرعية في السنة النبوية و
اما في الكتاب فلا لكونه صادرا عن الله دون النبي وهذا ايضا مما لا وقع له لجواز ان النبي وضع تلك
الالفاظ للمعاني المحدثة والقاها اليهم فشاع بينهم وانزل الله سبحانه القرآن على طبق ما تعارف بينهم كما بين
من حقائق الشارع فبعد القول بثبوت التعيين يتعين ما ذكرناه من نزول القرآن على طبق اصطلاح النبي لدلالة
بينهم كما انه تعالى ارسل كل رسول بلسان قومه ويرد على ما ذكروه من البناء على تأخر مجهول التاريخ فيما لو كان
احد الامرين من التعيين والصدور معلوم التاريخ والآخر مجهوله انه يتصور على قسمين احدهما ان يكون تاريخ الصدور
معلوما وتاريخ النقل مجهولا وهذا القسم لا كلام فيه لان مقتضى اصالة عدم النقل التي هي من الاصول المجمع على اعتبارها
تأخر النقل الى المعنى الشرعي عن صدور الخطاب على هذا التقدير فيبنى على الحمل على المعنى اللغوي الثاني ان
يكون تاريخ النقل معلوما وتاريخ صدور الخطاب مجهولا فاصالة التأخر تنفيها الاصرة بما عندنا
في ترتيب الاحكام واصالة عدم تحقق الصدور عند تحقق النقل لا يترتب عليها الحكم الا بواسطة اللازم العادي
الذي هو تأخره عن النقل لان مجرد عدم الصدور عنده لا يكفي في الحمل على المعنى الشرعي اذ لا بد من وقوع الصدور
بعد النقل حتى يحمل على المعنى المنقول اليه ومن المقرر في محله ان الاصول لا تفيد ترتب الاحكام بواسطة اللوازم العقلية و
العادية فالاصل العدمي لا تفيد الا ترتب ما يترتب على نفس العدم دون الوجود الملازم له الا في موارد خاصة من مباحث
الالفاظ لاستقرار بناء العقلاء على ذلك لان الاستناد في اعتبارها ان كان الى اخبار النقض فلا استناد الا فيما كان له
اهلية الحمل على الاصل المقام وان كان الى غيره من بناء العقلاء والاجماع فلا تحقق له الا فيما يترتب على نفس العدم
ويتولد من هذا الايراد ايراد على ما ذكروه من التوقف في صورة الجهل بتاريخهما لان منشأه تعارض اصالة
عدم تحقق الصدور عند النقل واصالة عدم النقل عند الصدور وقد عرفت ان اصالة عدم النقل مما يترتب عليه
الحكم دون اصالة عدم الصدور ومن المقرر في محله ان الاصل الذي يترتب عليه الحكم مقدم على ما لا يترتب عليه
ذلك المحكوم فلا بد من الاخذ بمقتضى اصالة عدم النقل وترك الاصل الآخر وليس ذلك الا حمل الالفاظ

على

الاصول

على المعاني اللغوية ثم ان ما ذكرناه من عدم الاعتبار باصالة التأخر لاصالة عدم الصدور عند النقل مبني على ما اخترناه من ان
العدمية لا تثبت الا ما يترتب على نفس العدم دون غيره واما على ما ذكره جماعة من ان اصالة العدم اصل مستقل
معتد به قد استقر عليه بناء العقلاء فيثبت به جميع ما يترتب عليه بل ادعوا عليه الاجماع وح فيندفع ما اوردناه على صورة
العلم بتاريخ النقل والجهل بتاريخ الصدور من عدم الاعتبار بالاصل فيترتب عليه الاحكام ويتم ما ذكروه من الثمرة
بناء عليه وكذا يندفع ما اوردناه على صورة الجهل بتاريخ النقل والصدور جميعا من عدم الاعتبار بالاصل
الذي لا يترتب عليه الحكم اذا عارضه ما له حكم من الاصول وذلك لان اصالة عدم النقل الى حين ترتب الحكم عليه وكذا
اصالة عدم الصدور عند النقل بناء على ما ذكرناه من هذا تقسيم فيتعارض الاصلان ولا بد من التوقف على ما ذكروه
في الثمرة واورد على ما ذكروه في صورة الجهل بتاريخهما بان تاريخ النقل يتعين ولو بالاخذ بالقدر المتيقن
وهو آخر زمان البعثة مثل ما قبل وفاته بسنة مثلا وح فيبقى تاريخ الصدور مجهولا وهم قد اعترفوا في ضمن
الثمرة بان المجهول لا بد من الحكم بتأخره وقضية ذلك حمل الالفاظ على المعاني الشرعية فلا وجه للتوقف
ح وقد يجاب عنه بان اصالة التأخر ح ينقطع بالعلم الاجمالي بصدور جملة من الاحكام قبل النقل وصدور جملة
منها بعده وقد اختلط القسمان فيعود المقام من قبيل الشبهة المحصورة ويلزم التجنب عن التمسك بما اشتبه وعن حمله
على شيء من المعنيين اللغوي والشرعي وهو معنى ما ذكروه من الاجمال وفيه ان ذلك انما يتم بالنظر الى
اول الامر واما بعد الفحص عن حال الكتاب والسنة فيظهر تاريخ اكثر ما ورد منهما فيمتاز المتقدم عن المتأخر غالبا
ولا يبقى العلم الاجمالي بالنسبة الى الباقي لكونه في غاية القلة ويكون الشك بالنسبة اليه شكا بدويا فلو حكم بتأخره
عن تاريخ التعيين المذكور بمقتضى اصالة تأخر الحادث المفروض اعتبارها لم يحصل علم اجمالي بتأخر شيء كان متقدما
في الواقع ولكن الانصاف ان الحكم بالاجمال في صورة الجهل بالتاريخين متجه لان الاصول في امثال المقام لا تعتبر من
باب التعبد وانما الاعتبار بها من باب بناء العقلاء ولم يستقر بناؤهم على التمسك بها والاستكشاف عن المراد
فيما لو جهل التاريخان فان غاية ما يقال في المقام هو تعيين تاريخ النقل بالاخذ بالمتيقن والحكم باصالة
تأخر الصدور عنه وذلك لا يفيد ظنا بما اراده الشارع من خطابه سيما مع العلم باختلاط شيء من المتقدم بالمتأخر
ثم انه قد يناقش في الثمرة بان الحمل على الحقيقة الشرعية ح يبتني على تقديم عرف المتكلم على المخاطب واما على
القول بتقديم عرف المخاطب وغيره او التوقف فيشكل الحكم المذكور مع كون المخاطب من اهل العرف واللغة
فلا يتم الثمرة على جميع الاقوال ويندفع اولا بان مسألة تعارض عرفي المتكلم والمخاطب انما هو فيما لم يكن للمتكلم
عرف مختص به بل وقع تكلمه على وفق عرف طائفة هو فيهم على ما عرفت في محل الكلام هناك واما اذا كان مما
وضعه هو كالحقيقة الشرعية فلا بد من حمل كلام المتكلم عليه مع الاطلاق على كل حال اذ هو ثمرة وضعه لذلك ولذا
لم يتأمل احد في الحمل على الحقيقة الشرعية مع وقوع التأمل في تقديم احد العرفين وثانيا ان الحكم في المسألة

لا يخفى عليك انه لو سلم انضباط تاريخ النقل ... لم يسلم انضباط تاريخ صدور الكل او بعضه

العلمية بل في كل قضية انما يكون ناظرا الى الجهة المقصودة منها والى الغرض الذي سيق له الكلام ومن هنا قالوا ان
التمسك بالاطلاقات والعمومات في جميع المقامات انما يصح اذا لم يرد مورد حكم اخر ومثلوا لما ورد في
مورد حكم اخر بقوله تعالى فكلوا مما امسكن عليكم ونحوه انه ورد لبيان حل ما امسكه الكلاب المعلمة فلا يفيد طهارة
موضع ملاقاته لها وعلى هذا نقول فيما نحن فيه انهم ارادوا بيان ان الثمرة هو حمل اللفظ على المعنى الشرعي لو
خلى وطبعه ولم يمنع من ذلك مانع واما طريانه في الموارد الخاصة فيتبع حكم ذلك المورد هذا ولا يذهب عليك
ان هذه المسالة قليلة الجدوى لان عمدة ما وصل الينا من الاحكام انما هي من الصادقين ع ولا ريب في صيرورة
الالفاظ المتنازع فيها حقائق في المعاني الشرعية في ذلك الزمان وما بعده واما الكتاب مع قلة اشتماله على ما يحتاج اليه في
اثبات الاحكام الشرعية التفصيلية من قبيل حكم الاطباء اجمالا على المريض بشرب الدواء واما البيان على ما يفصله لهم بعد ذلك
فانه في غالبا بيان ما يصلح للعباد لا تمام الاحكام وغيرها والتفصيل موكول الى بيان الحجة ع في كل عصر على مقتضى الحكمة وقد
بينوا ما يحتاج الامة اليه من الاحكام وغيرها فلم يبق فيه ما يتوقف فهم المراد منه على ثبوت الحقيقة الشرعية
واما السنة النبوية مما ورد منها بطريق العامة لا حاجة لنا فيه وما ورد منها بطريق الخاصة فقد ورد عن ائمتنا سلام الله عليهم
وصيرورة الالفاظ حقائق في المعاني الشرعية في السنة مما لا مجال للارتياب فيه فتحمل على المعاني الشرعية اذ
الظاهر من نقلهم لها مطلقا في مقام بيان الاحكام مع فرض اختلاف العرف ارادة المعاني الشرعية لو لا ذلك لاشاروا
اليه ولم ينقلوها على اطلاقها مع كون المتشرعة فيها في زمانهم خلاف ما اراده النبي ص على ان كون المنقول لفظ
النبي في الغالب غير معلوم بل لا يبعد ان يكون اسنادها الى النبي ص غالبا من جهة التقية كما في رواية السكوني
واضرابه نظرا الى كون جميع ما عندهم ماخوذا منه ص وكل ما يذكرونه من الاحكام فهو من رسول الله عن جبرئيل عن
الله تعالى اختلفوا في ان الالفاظ المستعملة في معاني احدثها الشارع هل هي اسام للصحيحة منها او الاعم و
قبل الاخذ في ايضاح سبيل الرشاد والخوض في لجة الابرام والايراد لا بد من بيان مقدمات الاولى ان النزاع في
هذه المسالة هل يجري فيما وقع الخلاف في ثبوت الحقيقة الشرعية فيه من الالفاظ ام لا يفترق عنها فنقول لا ريب في ان
الالفاظ المستعملة في لسان الشرع منها ما هو اسم للاعيان كالزكوة للمقدار المخرج من المال والخمس وكذا العشر
الغنم لا يتصور فيه النزاع من جهة الوضع للصحيح او الاعم ولكن ذكر في هداية المسترشدين ان الفاظ العبادات كالصلوة
والصوم والزكوة هل هي اسام للصحيحة المستجمعة لجميع الاجزاء المعتبرة في الصحة وشرائطها او لما يعمها والفاسدة هذا
فاخذ الزكوة في عنوان المسالة واورد عليه بعض من تاخر بان ادراج الزكوة في عنوان البحث ادراج لما لا يجري
النزاع فيه وعندي ان هذا الايراد غير متجه عليه لان الزكوة كما تستعمل في نفس المقدار المخرج كذلك تستعمل في
اخراج ذلك المقدار ومعلوم ان المقدار المخرج ليس عبادة لانها لا تكون الا فعل المكلف وقد صرح صاحب القاموس بكون
النزاع في الفاظ العبادات ومثل بالزكوة وما قرن بها الالفاظ العبادات فمن تعريف له الزكوة مراده بالزكوة

ماهو

ماهو عبارة عن اعطاء المقدار المخرج الذي هو فعل المكلف موجود في كلامه ومما يدل على ما ذكرناه من استعمالها في الاخراج
كلام الشيخ ره في ط حيث قال الزكوة في اللغة هي النمو يقال زكا الزرع اذا نمى وزكى العدد اذا صار زوجا وفي
الشرع اخراج بعض المال الزكوة لما يؤول اليه من زيادة الثواب انتهى وفي نهاية ابن الاثير انها من الاسماء المشتركة بين
المخرج والفعل فتطلق على العين وهي الطائفة من المال المزكى بها وعلى المعنى وهو التزكية ثم قال ومن الجهل بهذا
البيان اتى من ظلم نفسه بالطعن على قوله تعالى والذين هم للزكوة فاعلون ذاهبا الى العين وانما المراد المعنى الذي هو
التزكية انتهى ومنها ما هو اسم للمعاني لكنها ليست مما يتصف بالوجهين بان يقع تارة على وجه الصحة واخرى على وجه
الفساد كالطهارة والنجاسة والايمان والكفر والملكية والحرية والرقية والاسلام والحجاب ونحو ذلك وهذا القسم
ايضا لا يتصور فيه النزاع ولهذا بعد في محل النزاع ما يتصور فيه الوقوع على وجهي الصحة والفساد فقد خرج القسمان
المذكوران ومنها ما هو اسم للمعاني التي يتصور فيها الوقوع على وجهي الصحة والفساد كالصلوة والصوم والحج والوضوء
والغسل ونحوها وهذا القسم هو المتنازع فيه الثانية انه هل يجري نزاعهم في المسالة فيما قلنا بعدم وقوع تصرف
من الشارع في شيء من اللفظ والمعنى وبعبارة اخرى هل يجري ذلك لو قلنا بعدم ثبوت شيء من الحقيقة
الشرعية وحقيقة المتشرعة والتزمنا بوقوع الاستعمال في المعنى اللغوي كما ذهب اليه الباقلاني
او لا يجري وتفصيل المقام على وجه ينكشف الحجاب عن وجه المرام ان التصرف اما ان يقع في
اللفظ فقط وذلك بان ينقل اللفظ الموضوع للمطلق الى المقيد لبقاء المعنى على حاله وهو المراد
بالمطلق غاية الامر انه وقع التقييد من الحكم باثبات بعض الافراد وترك الاخر فان ذلك من قبيل
الاحكام التي لا تغير اصل المعنى ولا تفيد التصرف فيه واما ان يقع في المعنى فقط بان يعتبر تركيب المعنى
اللغوي مع غيره بحيث يلتئم منهما شيء ثالث فيطلب من دون ان يضع له لفظا واما ان يقع في اللفظ
والمعنى معا كالصورة السابقة اذا وضع بازائها اللفظ الموضوع للمعنى اللغوي بان يضع اللفظ
للمعنى لا بمناسبة المعنى الاول بل بالاطلاق والتقييد على ان يكون الاول مطلقا والثاني مقيدا واما
ان لا يقع في شيء من ذلك مثال الاول الصوم على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فانه كان موضوعا
في اللغة لمطلق الامساك ثم استعمله الشارع في الامساك الخاص ومثال الثاني الصلوة مثلا
على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية ومثال الثالث الصلوة ايضا على القول بثبوتها ومثال
الرابع الفاظ العبادات على مذهب الباقلاني فنقول لا يتصور النزاع بناء على عدم وقوع التصرف
في اللفظ والمعنى لان مرجع النزاع الى ان الشارع هل استعمل الالفاظ في المعاني الصحيحة اللغوية
او الاعم من جنسها مع ان من المسلم الضروري عند القاضي وغيره انه على هذا التقدير استعملها في
المعنى اللغوي الذي هو اعم من الصحيح وغيره غاية الامر انه جعل شرائط الصحة المعتبرة عنده في مقام

الامتثال فليجري حال العبادات على هذا القول الامتثال حال المعاملات وبعد تسليم وقوع استعمال الشارع لها في
مطلق اللغوي كيف يتصور النزاع في انه استعملها في الصحيح من تلك المعاني او الاعم لكون ذلك مناقضا لما فرض
انه الضروري المسلم فلا مجال لما لعله يحتمل في بادي الراي من تصوير النزاع على مذهب القاضي ايضا نظرا الى
ان الصحيح من الدعاء مثلا عند الشارع ما اقترن بشرائط خاصة وغير الصحيح ما اشتمل على بعضها دون بعض او لم يشتمل
على شيء منها لما عرفت من ان استعمال الشارع لفظ الصلوة في مطلق الدعاء فلا يبقى وجه للنزاع في وقوع الاستعمال
منه في الصحيح او الاعم من معانيها اللغوية ثم لا يخفى عليك ان المقصود في المقام تحقيق عدم توجه النزاع في صورة
نفي التصرف في اللفظ والمعنى جميعا واما تحقيق توجه النزاع وعدم توجهه فيما اذا انتفى احد التقييدين فسيجيء الكلام
عليه في المقدمة الاتية وقد استفيد مما ذكرنا انه لا يسع من قال بان الشارع استعمل الالفاظ في المعاني
الشرعية مجازا ومنع عن تحقق الحقيقة الشرعية ان ينازع في كون الصوم للصحيح او الاعم لما عرفت من انتفاء
التصرف في اللفظ والمعنى جميعا على حد وما ذكره وهذا الذي ذكرناه في هذه المقدمة انما هو ما افاده سيدنا
الاستاد دام مجده وفيه وقال ان عدم وقوع التصرف من الشارع في شيء من اللفظ والمعنى ليس له مدخل في
انتفاء جريان النزاع لان التصرف في شيء من الوجهين ليس مقتضيا ولا شرطا لجريان النزاع حتى يوجب
انتفاؤه انتفاءه لانه لا يخلو اما ان يريد جريان عنوان المبحث المعروف للنزاع في كلماتهم بحسب غرضهم و
قصدهم فعدم جريان ذلك العنوان بعينه يستند الى انتفاء قيد من قيوده مثل التقييد بقولنا المستعملة
في معاني احدثها الشارع مثلا وظاهر ان عدم وقوع التصرف في شيء من الوجهين لا يوجب انتفاء العنوان ولا كشف
عن عدم قصدهم الى جريان النزاع واما ان يريد تعقل النزاع وتصوره بحسب الواقع وان كان خارجا عن عنوانهم
ومتعلق قصدهم كما هو المناسب لتمهيد المقدمة فنقول انه يرسم هذه المقدمة على الوجه الذي عرفت مما لا
مساس له بالمقصود لان جريانه بحسب الواقع انما يتوقف على كون اللفظ مستعملا في معنى قابل للصحة والفساد او موضوعا
لذلك المعنى ويتحقق هذا الوصف في المعنى بان يكون مركبا من اجزاء او مشروطا بشرائط متعددة لها مدخل
في كون المسمى مرادا باللفظ على وجه الخصوصية او كونه موضوعا له فيلاحظ الصحة في كل شيء بحسب حيثياته لو قلنا
ان مرادهم بالصحة المبحوث عنها انما هو مطلق الصحة كان هذا البحث معقولا في معاني الالفاظ اللغوية
والعرفية والشرعية القابلة لما ذكر من الوصف فكان يصح ان يقال ان لفظ البيع او البطيخ مثلا هل هو
موضوع للصحيح او الفاسد او ان لفظ الصلوة هل هو موضوع للدعاء الصحيح وما هو اعم منه ومن الفاسد
كالملحون لكن لما علمنا ان مرادهم بالنزاع اثبات الصحة في نظر الشارع او نفيها فلا جرم انتفت قابلية
الصحة بهذا المعنى على مذهب القاضي عما استعمل فيه الالفاظ المبحوث عنها لعدم التزامه باعتبار الشارع
شرائط في اطلاق المسمى باعتبار كونه مسمى بالاسم الخاص وان كان قد اعتبر شرائط في مقام الامتثال

والاطاعة

والاطاعة نظير ما ذهب اليه الاكثر في الفاظ المعاملات فعدم معقولية جريان النزاع على مذهب القاضي من اجل عدم
قابلية المعنى للصحة في نظر الشارع لا الى انتفاء التصرف اللفظي والمعنوي بالمعنى الذي ذكره دام مجده و
يدل على ما ذكرناه من كون محط البحث هو الصحة الشرعية ما ذكره صاحب الهداية حيث قال ان النزاع في تعلق
في الفاظ العبادات مما استعملها الشارع في المعاني الجديدة المستحدثة كالصلوة والزكوة والصوم و
الوضوء والغسل ونحوها دون ما كان من الفاظ العبادات مستعملة في معانيها اللغوية كالزيارة والدعاء
وتلاوة القران ونحوها فلا ريب في وضعها في اللغة للاعم والمفروض استعمالها في المعاني اللغوية
فتكون مستعملة في الاعم من الصحيحة والفاسدة نعم هناك شرائط اعتبرها الشارع في صحتها كما اعتبر نظير
ذلك في المعاملات انتهى وثانيا ان ما ذكره من وقوع التصرف فيما اذا نقل اللفظ من المطلق الى المقيد مما
لا وجه له ضرورة تحقق التصرف في المعنى بتقييده الا ان يراد احداث اصطلاح جديد ودعوى انه قد تقييد
من الحكم باتيان بعض الافراد وترك الاخر وان ذلك من قبيل الاحكام التي لا تغير اصل المعنى ولا تقيده
فيه مدفوعة بان الحكم باتيان فرد وترك الاخر يتصور على وجهين احدهما ان يكون هناك فردان متساويان
في القيود والحدود لكن يطلب احدهما وينهى عن الاخر لاغراض خارجية فهذا لا يوجب تغير الموضوع وثانيهما
ان يكون هناك فردان متغايران ويطلب احدهما بسبب ما اقترن به وينهى عن الاخر من جهة انتفاء اقترانه
به او بالعكس كما لو قال افعل الصلوة المقرونة بالسورة ولا اريد منك غيرها او قال اريد منك الصلوة
الخالية عن التكتف ولا اريد المشتملة عليه فهذا القسم يوجب التغير بالضرورة وحكم الشارع باتيان
بعض الافراد وترك الاخر انما هو من هذا القبيل فيتحقق التقييد ايضا فالحق ما يرد على ما ذكره
من ان تحقق النقل محال لتوقفه على مغايرة المعنى المنقول عنه للمعنى المنقول اليه وقد علم مما ذكرناه
سقوط ما ذكره اخيرا من انه لا يسع من قال بان الشارع استعمل الالفاظ في المعاني الشرعية ان ينازع في
كون الصوم للصحيح او الاعم استنادا الى انتفاء التصرف في اللفظ والمعنى جميعا وذلك لان الاستعمال المجازي
لا يتحقق الا باعتبار الخصوصية والتقييد بالشرائط وهذا الاعتبار يحصل قابلية الصحة وكذا باستعمال عمل
او انتفاء شيء منها وقد علمنا انهما كافيتان ولا حاجة الى اعتبار التركيب في المعنى او وضع اللفظ بازائه ثم انهم
هل يشترط في جريان النزاع تحقق الحقيقة الشرعية ام يكفي حقيقة المتشرعة فيجري النزاع بناء على كل
منهما ام لا يشترط شيء منهما فيكفي مطلق الاستعمال في المعنى الشرعي وجوه بل اقوال فقيل لا يجري الا
على القول بثبوت الحقيقة الشرعية كصاحب الفصول وقيل لا يلزم ذلك ثم اختلف القائلون بالثاني
فقال بعضهم لا بد من القول بثبوت حقيقة المتشرعة وقال بعضهم لا يلزم ذلك ايضا بل يكفي مطلق
استعمال الشارع لتلك الالفاظ في المعاني الشرعية قال الفاضل القمي ره وهذا الخلاف ايضا

التقييد

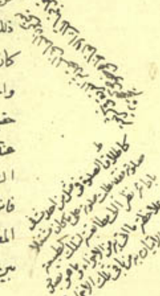
تلك الالفاظ

لا يتوقف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيها بل يكفي ثبوت حقيقة المتشرعة ومطلق استعمال الشارع
بينها فالنزاع في الحقيقة في انه متى اطلق لفظ دال على تلك الماهية المحدثة فهل يراد الصحيحة منها او الاعم وقد
في اصل كفاية الاستعمال ط صاحب الهداية ره وان خالف في الكيفية فان الاظهر ان القائل بالصحيح يقول
متى اطلق دال على تلك الماهية فالمراد انما هو الصحيحة كما ستعرف الحال ان شاء الله حجة القول الاول امرات
الاول ظهور عنوانهم فانهم قالوا في عنوان المسئلة ان الفاظ العبادات هل هي اسام للصحيحة او للاعم و
معلوم ان لفظ الاسامي ظاهر في كونها حقيقة الثاني انه لا ريب في وقوع الاستعمال في الاعم فلا وجه للاختلاف في
استعمالها في الصحيح او الاعم فلا بد ان يكون النزاع في صيرورتها حقيقة في احد المعنيين على لسان الشارع ويندفع
الاول بان غاية ما في الباب انما هو ظهور الاسامي في كونها حقيقة واما كونها حقيقة شرعية فلا ظهور لها فيه
فالدليل اخص من المدعى ويظهر من ذلك ما في الثاني ايضا لان وقوع الاستعمال في الاعم قطعا لا ينافي النزاع في
صيرورتها حقيقة في عرف المتشرعة في الصحيح والاعم ومما ذكرنا مما يندفع به ما تمسك به ارباب القول الاول
ظهر وجه الاستناد الى القول الثاني فان القائل بالاول قد غفل عن تحقق الحقيقة بالغلبة في عرف المتشرعة
هكذا قال سيدنا الاستاد دام مجده وسبقه اليه بعض مشايخنا وانا اقول ان من ادعى ظهور العنوان في الحقيقة الشرعية
فانما ادعاه بعدما كان مركوزا في نظره ان من المسلم عند القوم من العامة والخاصة ان ثمرة المسئلة
انما تظهر في خطابات الشارع والخاصة وان كانوا يجرونها في كلمات الائمة ايضا الا ان ذلك مبني على بنائهم على
كون حكم كلمات الائمة ع حكم خطابات الشارع وليس فيهم مفصل في مسئلة الصحيح والاعم بين لسان الشارع ولسان الائمة ع
فالقائل بالصحيح يقول به من اول امر الشارع وكذا القائل بالاعم وبعد فرض مسلمية هذه المقدمة لا يبقى
مجال لتحرير النزاع على الحقيقة المتشرعة فانه ان بنى على الحقيقة فلا بد وان يكون هي الحقيقة الشرعية وان بنى على
الاستعمال فلا بد وان يكون هو استعمال الشارع حتى يكون حال كلمات الائمة ع تابعا لها لخطاباته ع واما ما وقع
في ذيل كلام صاحب الهداية من تحرير النزاع على حقيقة المتشرعة فانما هو من جهة كونها الاثر لاستعمال الشارع
وكون التحرير المذكور عبارة اخرى عن التحرير الاول فلا ينافي ما ذكرناه فافهم واما القائلون بكفاية الاستعمال
في المعنى الشرعي فمنهم من اوقع النزاع فيه على وجه الاطلاق ولم يلتفت الى ان ذلك لا يتم على اطلاقه لان
القائل بالصحيح انكار الاستعمال في الفاسد او الاعم راسا وقد عرفت ذلك من عبارة الفاضل القمي ره المتقدم
ذكرها ومنهم من التفت الى ذلك واختلف في اجراء النزاع على الاستعمال انظارهم فلهم في ذلك طرق الاول
ما سلكه في هداية المسترشدين وهو انه لا ريب ان هناك ماهيات مطلوبة للشارع متصفة بالصحة اذ لا شبهة (?)
على وجه مراد الشارع وطلبه ماهيات مخترعة لمهيات ثم قبله وانما النزاع في ان الماهيات المحدثة المخترعة هل هي
عين الصحيحة المطلوبة او غيرها حتى يكون الشارع قد اخترع تلك الماهيات على وجه اعم مما طلبه فاخترعها واستعمل اللفظ

فيها

فيها اولا ثم قيدها بما شاء من الاجزاء الغير المقومة والشرائط المعتبرة في مقام الطلب فيكون المستعمل فيه اعم من المطلوب
فعلى هذا فيصرف اللفظ لولا المانع الى الاعم على الاول ويكون الماهية المخترعة عين ما طلبه فيستعمل فيه اللفظ و
يظهر الثمرة فيما لو قامت قرينة على عدم ارادة المعنى اللغوي فيحمل اللفظ على الاعم لانصرافه اليه بالطبع وكونه
اول ما استعمل فيه وعلى ما ذكره لا يكون نفس تصوير المعنى الاعم باعتبار كون الماهية المخترعة اعم من الماهية المطلوبة
ويكون الصحيح تطبيق النزاع على الاستعمال بحيث لا يكون قول من انكر الاستعمال في الاعم انكارا للضروري لعدم
تعلق النزاع باول ما استعمل فيه اللفظ فيكون الاستعمال الاخر تابعا للاستعمال الاول فقد لخص من ذلك انه
ارجع النزاع الى ان القائل بالصحيح يقول ان الماهية المخترعة ليست الا ما تعلق به الطلب فليس هناك ماهيتان والقائل
بالاعم يقولون ان هناك ماهيتين احديهما ما طلبه الشارع واراده والاخرى الماهية المخترعة وثبوت الماهية المخترعة
قد نفى الفاضل القمي ره عنه الريب وزاد على ذلك انها موصوفة بالصحة وقال انه لا خلاف بين ارباب القولين في كون
الماهية المخترعة صحيحة في نفسها وانما الكلام في ان ما استعمل فيه اللفظ هل هي الماهية الصحيحة على نحو ما ذكره او اعم مما
اشتمل على الصحة الزائدة على الصحة من هذه الحيثية وهي المبنية المستجمعة لجميع الشرائط والاجزاء المعتبرة هذا
محصل كلامه زيد في اكرامه ويرد على صاحب الهداية ان الماهيات المخترعة انما يصح القول بثبوتها لو كانت المعاني المذكورة
من الامور المتأصلة فاما اذا اريد بها الافعال الصادرة من المكلفين فليست مما اخترعه الشارع وانما هي افعال
صادرة عن فاعليها وان اراد غير ذلك فاما ان يريد ما تصوره الشارع في مقام الوضع ليضع اللفظ بازائه فذلك
على التقرير المذكور مما لا اساس له مما يعتبر لان المفروض اجراء النزاع في الاستعمال واما ان يريد ما تصوره في
مقام الاستعمال فاستعمل فيه اللفظ فلا ريب في وقوع الاستعمال في الامرين فان كان قد استعمل اللفظ في شيء من
الموارد في الصحيح فهو المتصور هنا وان استعمل في الاعم فهو فذلك ايضا لا يفيد ثبوت ماهية مخترعة بجعل
الشارع في كونها اعم من المطلوب او عينه واما ان يريد ما تصوره في مقام الطلب فلا يلبس الا الصحيح ولا يسع الاعم
انكاره وهذا الوجه ايضا لا يفي بما هو مقصوده وان اراد شيئا غير ما ذكره فهو غير معقول واما ما قرع سمعك من
ان العلماء ربما يعبرون بان الشارع وضع الالفاظ للماهية المخترعة وان اراد الماهيات المخترعة فانما ارادوا
بذلك المعاني المركبة المنضمة في مقام الوضع او الاستعمال او الطلب من باب الاستعارة حيث ان الشارع بافعال
مرتبة منتظمة على نحو انتظام الماهيات ووضعها بالاختراع انما هو من جهة انه امر بما لم يكن الامة به يعرفونها ويرد
على الفاضل القمي ره مضافا الى عدم تعقل الماهيات المخترعة ان الصحة عبارة عن موافقة الامر ولم يتحقق امر بالماهية
من الحيثية المذكورة من قبل الشارع حتى يكون المأتي به منها موافقا له بل المحقق خلافه ولازم ما ذكره انه
لو اتى احد بالاجزاء المقومة من حيث كونها الماهية المخترعة من قبل الشارع كان مستحقا للثواب وتحقق الامتثال
والحال انه ليس كذا واعلم ان ما ذكرناه من بيان هذا المسلك وما في ذيله انما هو نحو مما ذكره بعض من تأخر

وانا اقول ان ما ذكره من محصل كلام صاحب الهداية وان كان مستفادا من كلام المرتضى بعد امعان النظر وابراز لوازم عبارته ما هناك انه لم يعتبر بالماهية المخترعة واعتبر بما يساويه بحسب هذا المورد وهي المعاني المستحدثة من الشارع الا ان ذلك البعض جعل وجه حمل ما ورد في خطاب الشارع من الفاظ العبادات على الاعم عند القائل به بناء على هذا المسلك كونه اول ما استعمله فيه وذلك لا يستفاد من كلامه بل يستفاد منه عدمه ولا باس بان ناتي بكلامه مع الاشارة الى ما يختص في ضمنه ثم نعقبه ببيان محصل مراده قال ان الخلاف في ان المعاني المقررة من الشرع التي استعمل فيها تلك الالفاظ على خصوص الصحيحة او ما هو اعم منها ومن الفاسدة فيصح النزاع فيها من القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية ونافيها اذ الكلام في استعمال تلك الالفاظ في المعاني الجديدة كما عرفت بيونه في مبحث الحقيقة الشرعية وانما الكلام هناك في ان ذلك المبحث في كونه على وجه الحقيقة ام لا فان قلت على هذا يكون النزاع بناء على القول بنفي الحقيقة الشرعية في المعنى المستعمل في كلام الشارع وليس ذلك قابلا للخلاف لوضوح استعمالها في كل من الصحيحة والفاسدة كصلاة الحائض وصوم الوصال وصيام العيدين ونحوها وبالجملة ان مجرد استعمالها في كل من المعنيين ادون توجهه ولو على القول المذكور يعني حتى على القول بثبوت الحقيقة الشرعية ليس مما يقبل التشكيك ليكون محلا للكلام وانما القابل لوقوع النزاع فيه بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية هو تعيين ما وضع له اللفظ سواء كان على سبيل التعيين او التعين ومع البناء على نفيها يعني الحقيقة الشرعية فلا مجال للنزاع فيها اي في صحة استعمالها في الصحيحة والفاسدة اذ وضوح استعمالها في كل من الامرين بمكان لا يحتاج الى البيان قلت ليس النزاع في المقام في تعيين المعنى الحقيقي ليبتنى على القول بثبوت الحقيقة الشرعية ولا في مجرد ما استعمل اللفظ فيه لئلا يكون قابلا للخلاف والمنازعة بل الخلاف في ان المعاني المستحدثة من الشارع المقررة في الشريعة المستعملة فيها تلك الالفاظ هل هي خصوص الصحيحة او الاعم منها ومن الفاسدة ولا ينافي ذلك استعمالها في الفاسدة ايضا لغرض من الاغراض والفرق واضح بين الامرين يعني بين الصحيحة والفاسدة وان كان استعمالها جائزا على الوجهين اللذين هما ارادة الصحيحة بحسب الغرض الاصلي الذي لاجله قررها في الشريعة وارادة الفاسدة لغرض من الاغراض غير الغرض الاصلي فان الاول يعني الصحيح هو الشايع في الاستعمال حتى انهما صارت حقيقة فيه عند المتشرعة خلافا للثاني يعني الفاسد لبنائه على المجاز في لسان المتشرعة الا انه لا اشتراكهما لفظا عند المتشرعة بين الامرين يعني الصحيح والفاسد وتظهر الثمرة في ذلك يعني في النزاع في ان المعاني المستحدثة المقررة في الشريعة المستعمل فيها بحسب الغرض الاصلي هل هي الصحيحة او الاعم فيما اذا قامت القرينة الصارفة عن ارادة المعنى اللغوي فانه يتعين حملها على المختار في المقام من غير حاجة الى القرينة المعينة فيحملها القائل بان المعاني المستحدثة المقررة في الشريعة المستعمل فيها الالفاظ هي الصحيحة عليها ويحملها القائل بانها هي الاعم عليه ولا ينفي دائرة بين حملها على الاعم او خصوص الصحيحة كما مرت الاشارة اليه واذا تبين عندك ذلك فقد ان الخلاف في المقام في



تعيين

تعيين ما هي حقيقة فيه عند المتشرعة اذ هو المعنى المستعمل فيه عند صاحب الشريعة اذ لا مجال للايراد المذكور بعد الشريعة اذ هو المعنى المستعمل فيه عند صاحب الشريعة اذ لا مجال للايراد المذكور فيه ومرجعه الى ما تقدم هذا كلام المرتضى بتوضيح يسير في طيه ومحصله انه جعل المعاني المستحدثة على القول بالاعم امرا واحدا وهو الاعم وعلى القول بالصحيح امرين احدهما الصحيح والاخر الاعم ولم يجعل محل النزاع مورد الاستعمال مطلقا كما فعله الفاضل القمي حيث قال ان متى اطلق لفظ الصلاة بل جعل محل النزاع عبارة عن خصوص المعاني المستحدثة المقررة في الشريعة لترتيب الاحكام عليها بحسب الغرض الاصلي المقصود من الشرع كما يدل على اعتبار هذا القيد قوله ولا ينافي استعمالها في الفاسدة ايضا لغرض من الاغراض وجعل الثمرة بين القولين ان كلا من ارباب القولين يحمل الالفاظ الواردة في خطاب الشارع على مقتضى مذهبه لكن لم يصرح بوجه الحمل وكلامه يحتمل بعد التامل في اطرافه وجهين احدهما ان المستعمل فيه اعني المعاني المستحدثة المقررة في الشرع الملحوظة بحسب الغرض الاصلي من ترتيب الاحكام الشرعية والاثار المقصودة لما كان هي الصحيحة عند القائل باستعمالها فيها كان تعلق الغرض الاصلي بها قرينة معينة عنده في المراد الذي هو ما قامت قبله القرينة الصارفة عن ارادة المعنى اللغوي فيحمل عليها وان كان فيما علم استعمالها في الفاسدة لغرض اخر يحمل عليها وكان هو الاعم عند القائل باستعمالها فيه نظرا الى كون الاستعمال واعتبار المستعمل فيه عنده على طبق العرف وان كان نفس المستعمل فيه شرعا بما تعلق الغرض الاصلي به قرينة على ارادته عنده فيحمل عليه فهذا هو السبب في حمل كل منهما على مختاره كما يشير اليه الفتوى المأخوذة في كلامه التي ذكرناها هاهنا لا ما ذكره ذلك البعض من ان السبب هو كون الاعم على القول به اول ما استعمله الشارع فيه وكون الصحيح عند القائل به اول ما استعمله فيه وانصرافها اليه بالطبع ثم لما يتجه عليه اولا من ان ذلك لا يدل عليه كلام صاحب الهداية وثانيا ان مجرد كون المعنى المجازي قد استعمل فيه اللفظ اولا لا يعين حمل الصارف اليه من بين المعاني جزما ولم يلتزم به احد من اهل الصناعة ولعل الى هذا الوجه نظر صاحب الفصول في قوله انه ربما يتصور النزاع في انه هل الاصل استعمال الشارع لها في المعاني الصحيحة على تقدير ارادة معانيها الشرعية او الاعم منها ومن الفاسدة هذا ما افهمنا من كلام المرتضى بناء على ان المراد بالاصل هو الظاهر الناشي من موافقة الغرض ويحتمل بعيدا ان يكون مراده النظر الى اول الاستعمال كما ذكره ذلك البعض تفسيرا لكلام صاحب الهداية اخذا بالاصل من حيث يابى عليه التحكم لكون الاستعمال الاول مبنيا لسائر الاستعمالات ووجه البعد مضافا الى ما عرفت من الوجهين ان المعنى المذكور ليس معنى اصطلاحيا وانما هو معنى لغوي ثانيهما ان سبب الحمل على الاعم عند القائل به هو كونه شايعا في الاستعمال وانه اذا قامت القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي يحمل اللفظ على اشيع مجازاته وان الشيوع المذكورة ينشأ من كونه موافقا للغرض الاصلي لانه اذا كان كذلك استعمل اللفظ فيه كثيرا حتى يبلغ حد الشيوع كما هو مقتضى جميع الطبايع و

هذا الوجه وان لم يذكره في جانب القول بالاعم وانما ذكره على القول بالصحيح بصيرورة المعاني المستحدثة بحججه تابعة
في الاستعمال الان بقرينة المقابلة بل لازم كلامه هو ان يدعي القائل بالاعم ان الشارع في استعماله الشارع
هو ذلك دون خصوص الصحيح وعلى هذا الوجه ايضا لا يكون مراده ما ذكره ذلك البعض وانما يكون على
الوجه الاتي ويتجه عليه ما سنقرره ثم بقي الكلام في امرين احدهما ما اورده ذلك البعض على صاحب الهداية
من ترديده بين ان يكون المراد بالماهية المخترعة ما تصوره الشارع في مقام الوضع ليضع له اللفظ او ما تصوره
ليستعمله فيه او ما تصوره في مقام الطلب ورد كلامه بما عرفت وهو مدفوع بعد الاغماض عن ان ذلك لم يقع
في كلامه وانما وقع في كلام الفاضل القمي والواقع في كلامه معاني المستحدثة المقررة في الشريعة بان ما ذكره من
الصور انما هي صور لتصورات الجزئية الشخصية وليس شيء منها مرادا وهناك صورة اخرى هي المرادة و
هي المعاني المرتبة في ذهن الشارع اذا فرض انه شرع في اول ارادة التشريع ليجعلها من الموضوعات الشرعية لترتيب
احكامها الشرعية والعادية عليها كطلبها او استعمال اللفظ فيها وهذا امر معقول بل واقع مغاير لما ذكره من
الصور واطلاق الماهية المخترعة عليها صحيح من باب الاستعارة حيث ترتب في الذهن افعالا منتظمة على هيئة انتظام الكميات
ووصفها بالاختراع من حيث انها ترتبت في الذهن على وجه غير مسبوق بمثله فان قلت هذا لا ينطبق على ما ذكره
لانه وصف المعاني المستحدثة المقررة في الشرع بانها المستعملة فيها الالفاظ وما ذكرته من المتصور المرتب اولا
لم يستعمل فيه الالفاظ خصوصا في المتاخر منها فانها مكررة في الاستعمال بحسب الازمان والاحوال قلت انه ما عنى
فيه نظرا الى صورة الواضع في اول الامر فان ذلك هيئة كلية في ذهنه لا باعتبارها مع قطع النظر عن حضوره
في تلك الحالة او غيرها او في ذهن غيره بحسب الازمان والحالات وبهذا الاعتبار يصير كليا وتصير الهيئة
الحاضرة في ذهنه في زمان اخر او في ذهن غيره في سائر الازمان من جزئيات ذلك الكلي فان تصور
مفهوم ذات تثبت لها الوحدة مجردة عن حضورها في ذهنه في تلك الحالة او في غيرها من الاحوال و
في ذهن غيره في سائر الازمان وكذا بالنسبة الى سائر الخصوصيات صار ذلك المفهوم كليا بهذا الاعتبار
كما قلنا في محله ان لفظ رجل مع قطع النظر عن تلفظ الواضع او غيره من الاشخاص وعن الخطور الاحوال
والخصوصيات بالنسبة الى متكلم خاص كلي ولفظ رجل الصادر من زيد او عمرو او الصادر في زمان او اخر
من متكلم واحد جزئيات ذلك اللفظ وعلى هذا فالاستعمال فيما وضع له ليس الا عبارة عن استعمال اللفظ في
جزئيات ذلك الكلي في مقابل استعماله في مباينه والا فاستعماله في الزمان الثاني في خصوص ذلك المتصور للواضع
في الزمان الاول محال لزواله بالغفلة عنه وخطوره ثانيا مجرد اخر فهو متحد معه بنحو الاتحاد وكذا استعمال
غير الواضع في خصوص ذلك المتصور الشخصي للواضع بل الطريق الاولى ثم نقول ان حال استعمال الشارع
على هذا المنوال فانه اذا رتب هيئة ذهنية ملتئمة من معان كالصلوة الملتئمة من الافعال الخاصة وكان

عرضه

عرضه من ذلك ترتيب الاحكام والاثار عليها فلا ريب ان تلك الهيئة كلية واستعمال اللفظ فيها عبارة عن استعمال
اللفظ في جزئياتها فاستعماله في شيء من جزئياتها استعماله فيها فصح ان يطلق على تلك الهيئة المرتبة
المستعمل في جزئياتها اللفظ انها مستعمل فيها اللفظ بالاعتبار المذكور كما صح ان يطلق عليها الماهية المخترعة
باعتبار ترتيبها في الذهن من افعال كثيرة ترتيب الهيئات من اجزائها اللائقة بها وقد عرفت ان هذا امر معقول
مغاير لما ذكره من الصور فسقط ما ذكره من انه ان اراد شيئا غير ما ذكر فهو غير معقول هذا مضافا الى ان
لقائل ان يقول انا نختار ان المراد بالماهية المخترعة في كلام الفاضل القمي والمعاني المستحدثة المقررة في الشريعة
في كلام صاحب الهداية انما هو المتصور في مقام الاستعمال وهو عين المستعمل فيه وما اورده على هذا الشق من ان
اللفظ ان كان قد استعمل في شيء من الموارد في الصحيح فهو المتصور هناك بالضرورة وان استعمل في
الاعم فهو وان ذلك لا يفيد ثبوت ماهية مخترعة يصح ان يتنازع في كونها اعم من المطلوب او عينه مدفوع بان
ذلك انما يتجه لو كان المتصور في مقام الاستعمال مطلقا فانه الذي ينقسم الى القسمين بحسب الموارد بل الى اقسام
ثلثة من جهة وقوع الاستعمال في الفاسدة ايضا وحكم كل قسم منه واضح وليس هو ولا شيء من اقسامه قابلا للنزاع
ولكنه لم يجر النزاع في مطلق الاستعمال وانما جرى في خصوص المعاني المستحدثة المقررة في الشريعة المستعمل
فيها الغير المقصود منها اغراض اخر وهذا العنوان الخاص بكليته قابل للبحث عن كونه معتبرا على وجه الصحة او الاعم
في مقام الاستعمال لعدم كون الفاسدة فيما نحن فيه ملحوظا على وجه او غير معلوم وظاهر انه قابل للبحث عن انه
اعتبره الشارع على وجه الصحة او الاعم بل القائل ان يقول ان الاستعمال بغير حكم لما كان لا يقع في كلام الشارع
فالمراد بالماهية المخترعة في كلام الشارع هو المفهوم الذهني المؤلف من معان المستعمل فيه اللفظ في مقام الطلب
لا مجرد المتصور المقصود بالطلب لا يعتبر فيه الا الاتصاف بالصحة او الاعمية ومعلوم ان المستعمل فيه بذلك الشيء
قابل للنزاع فيه فان القائل بالاعم لا يلتزم بان اللفظ في مقام الطلب مستعمل في مفهوم الصحيح ولا يلتزم ذلك الا
عارف مجملا كما يراه الصحيحي وانما يقول بان مقصود المولى متعلق غرضه انما هو الصحيح ولا يلزم ذلك الا من خطابه
بحيث استعمل اللفظ في الاعم ولم يقيده استكشافا باطلاق اللفظ عن ان ما هو الصحيح عنده ليس الا ما هو
من مصاديق هذا المطلق وثانيهما ما اورده على الفاضل القمي في ذيل الكلام والاولى توضيح المقام فنقول
قد لا ريب فان الماهيات المحدثة امور مخترعة من الشارع ولا شك ان ما احدثه الشارع متصف
بالصحة لا غير بمعنى انه بحيث لو اتي به على ما اخترعه الشارع يكون موجبا للامتثال للامر بالماهية من حيث
هو امر بالماهية ثم استدل به ووقوع الاختلاف منهم ويسلم وجهين وقال في طي الاول منهما فمراد من يقول
انها اسام للصحيحة منها انها اسام للماهية المجتمعة لشرائط الصحة الزائدة على الصحة الحاصلة من جهة الماهية
من حيث هي ومراد من يقول انها اسام للاعم انها اسام لنفس الماهية الصحيحة من حيث ذاتها بلا الصحة الزائدة

على هذه الحقيقة وعدمها الى اخر ما قال واورد البعض عليه اعتراضا في ذيل ما حكيناه واورد عليه ايضا في
بقوله وما في كلام بعض الافاضل بعد حكمه بعدم ابتناء المسئلة على ثبوت الحقيقة الشرعية من انه لا ريب
في قوله من حيث هو امر بالماهية غير مفهوم المعنى سيما مع ذهابه الى القول بكونها للاعم فانه ان اراد ان
الماهيات المحدثة من الشارع التي استعمل الشارع فيها تلك الالفاظ متصفة بالصحة لا غير اذ لا يخترع
الشارع امرا فاسدا فهذا عين القول بكون تلك الالفاظ بازاء الصحيح مع الاشارة الى دليله وان اراد
ان الماهيات التي احدثها الشارع متصفة بالصحة قطعا فالشارع على القول بالاعم لم يستعمل تلك الالفاظ
فيما احدثه وانما استعملها في شيء اخر اعم منه فهو كما ترى ومع ذلك فالقضا لا ثمرة لها في اعتبار الحيثية
في الامر في قوله للامر بالماهية من حيث انه امر بالماهية غير مفهوم المعنى والحاصل ان الكلام في ان ما احدثه الشارع
وقرره من تلك الطبائع الجعلية وعبر عنها بتلك الالفاظ الخاصة هل هي خصوص الصحيحة او الاعم منها ومن
الفاسدة وان حكمنا بان مطلوب الشارع هو قسم منها بعد ما قام الدليل على فساد بعضها فهذا هو عين مطلوب الشارع
فيه في المقام فكيف يخفى عنه لو تحقق بيان محل الكلام انتهى ولا يخفى ان شيئا مما اورده عليه غير متجه عليه
اما الاول فلان المراد بالصحة ليس هو موافقة الامر بالفعل بل المراد بها كون الموصوف بها واجدا لتمام ما
غير ناقص وبعبارة اخرى كونه مستجمعا للاجزاء والشرائط المعتبرة فيه مطلقة وان شئت قلت موافقة
الامر شانا بحيث لو امر به اتى به على الوجه الذي امر به كان محصلا للامتثال ومعلوم ان كل شيء في حد
ذاته اذا كان مستجمعا لما اعتبر فيه في تلك المرتبة وفي ذلك المقام كان صحيحا وقد اشار الى كون الموافقة
شانية بقوله بحيث لو اتى به على ما اخترعه الشارع يكون موجبا للامتثال للامر بالماهية من حيث هو امر
بالماهية ومراده مرة ما ذكرنا فلا يبقى وجه لما اورده ذلك البعض عليه من انه لم يتحقق امر بالماهية من الحيثية
المذكورة من قبل الشارع حتى يكون المأتي به منها موافقا له بل المحقق خلافه وذلك لان هذا الكلام
ناظر الى الفعلية واين هو من مقام الشانية واتضح من هذا سقوط ما ذكره بعد ذلك من ان لازم ما
ذكره انه لو اتى احد بالاجزاء المقومة من حيث كونها الماهية المخترعة من قبل الشارع كان مستحقا للثواب
لتحقق الامتثال وذلك لان الصحة الشانية لا تستلزم الامتثال ولا الثواب وهو واضح وهذا انما يلزم
لو تحقق الامر وتحقق الاتيان بالمامور به على وجهه في الخارج بالفعل فلا وجه لما ذكره خصوصا مع تقييده
بكون الاتيان من حيث كونها الماهية المخترعة فان ذلك لا يستلزم الامتثال والثواب لا في الواقع
ولا بحسب الظن ثم كلام الفاضل المذكور ونحوه مما لا اشارة عليه اصلا هنا ثم ان ذلك البعض في مقام تفسير
الصحة بتمامية الاجزاء والشرائط بعد اعراضه عنه واعترافه بان موافقة الامر شانا اعتبار اخص عنه اورد
على نفسه بانك قد ذكرت سابقا فيما اوردته على الفاضل القمي ره ان الصحة عبارة عن موافقة الامر

وبما

وبما ذكرته هنا ان معنى الصحة يتفاوت بين ما اوردته عليه هناك اذ لا يلزم في اتصاف الشيء بالصحة بالمعنى اللغوي استجماع
الاجزاء والشرائط وجوه الامر بالفعل واجاب بان المراد بموافقة الامر هناك اعم من الشانية وما ذكرنا
هنا موافق له ولا يفيد في دفع الاعتراض عليه اذ لا يتم دعوى الصحة الشانية ايضا بالنسبة الى الماهية من
حيث هي لانها عبارة عن استجماع جميع الاجزاء والشرائط فالصحيح شانا ما يطابق المطلوب من جميع الوجوه الا
في فعلية الامر فالمطلوب المامور به فعلا دون الصحيح الشاني فلو تعلق به الامر كان بعين المطلوب في تلك
فهذه المرتبة للماهية من حيث هي وانا اقول ان ما ذكره من كون الصحيح شانا ما يطابق المطلوب من جميع الوجوه الا
في فعلية الامر كلام متين الا انه لا يفيد في دفع ما ذكره من ثبوت الصحة الشانية للماهية من حيث هي وذلك
لان معنى هذه القاعدة هو ان صحيح كل شيء شانا ما يطابق المطلوب من ذلك الشيء بعينه والامر فيما نحن فيه
على هذا المنوال فان الماهية اذا لوحظت وجدت تامة قبل الامر ولو لوحظت بعد تعلق الامر بها من حيث كونها
ماهية كان الملحوظ بالاعتبار الاول صحيحا شانيا والملحوظ بالاعتبار الثاني مطلوبا وهما متطابقان
لا فرق بينهما الا في فعلية الطلب في الثاني وشانيته في الاول وكذلك الحال في المشتمل على الزوائد المعتبر عند
في كلام الفاضل المذكور بالماهية الجامعة لشرائط الصحة الزائدة فانه اذا لوحظ وجدت تامة قبل الامر
ولوحظ بعد تعلق الامر به كان الملحوظ باعتبار الاول صحيحا شانيا والملحوظ بالاعتبار الثاني مطلوبا
لا فرق بينهما الا في فعلية الطلب في الثاني وشانيته في الاول فهو حينئذ الصحيح الشاني من الماهية من حيث
هي ما المطلوب من المشتمل على الصحة الزائدة فنفي المطابقة فيما عدا فعلية الامر بينهما وهذا في ان انه
لا يمكن للفاضل القمي ره اثبات الصحة الشانية للماهية من حيث هي لعدم مطابقتها المطلوب فيما عدا فعلية
الامر فان الذي لا يمكنه اثباته انما هو مطابقة الصحيح الشاني من الماهية المطلوب من المشتمل على الصحة
الزائدة واما مطابقة الصحيح الشاني من الماهية المطلوب منها فيما عدا فعلية الامر فهي من قبيل الامور المتوافقة
المقدور عليه فما ذكره خارج عن قانون المقايسة فلا بد من ملاحظة الشاني من كل شيء بالنسبة الى المطلوب
من ذلك الشيء بعينه فتدبر واما الثاني فلانا نختار ان المراد ان الماهيات التي اخترعها الشارع متصفة بالصحة
من جهة ان صحة كل شيء استجماعه للاجزاء والشرائط انما هو بالنظر الى مرتبة وقد بلغت الصحة من الامور العرضية
الاضافية المختلفة بحسب الموارد فصحة الماهية المطلقة شيء وصحة الماهية المقيدة شيء اخر والثانية
اخص من الاولى واعلى لاشتمالها على الاولى وزيادة فالاولى لا تستلزم الثانية بخلاف العكس فهو
بديان الاولى لا نزاع فيها وانما النزاع انما هو في الصحة بالمعنى الثاني وان الشارع على القول بالاعم لم يستعمل
الالفاظ في المتصف بالصحة المقيدة المعتبرة في كلامه بالصحة الزائدة وانما استعملها في المتصف
بالصحة الشانية للماهية المطلقة وان اعتبار الحيثية في قوله يكون موجبا للامتثال للامر بالماهية من حيث هو

امر بالمهية احتراز عن حصول الامتثال للامر بالمقيد المشتمل على الاجزاء والشرائط الزائدة على اقل مرتبة المهية المحصلة للصحة
الزائدة فانه لا يحصل بالاتيان بالمهية المطلقة امتثال ذلك المامور به المقيد وقد علم من هذا البيان ان محط نفس
المهية على الوجه المذكور ليس من محل النزاع وان نفي الريب من ثبوته ما لم يجال فتدبر الثاني ما حكاه بعض من تاخر
عن بعضهم ولعله استفاده من كلام صاحب الهداية وهو ان النزاع في ان اشيع المجازات للمعنى اللغوي هل هو
الصحيح حتى يحمل اللفظ عليه عند تعذر الحقيقة او الاعم حتى يحمل عليه ح واورد عليه دام مجده بانه وان كان
معقولا الا انه لا بد من كون طرفي النزاع صالحين للنفي والاثبات بان يكونا نظريين ولا ريب في كون اشيع
المجازات هو الصحيح ضرورة انه يستعمل الفاظ العبادات في الصحيح منها اكثر من استعمالها في الفاسد فيخرج البحث عن
قابلية كونه متنازع العلماء لا اقول ان صحيحها اكثر من فاسدها في الخارج بل المراد ان استعمال الالفاظ
اكثر في الصحيح ولو بزعم انه صحيح وهذا باب واسع يجري في كثير من الموارد فان من زعم الاشتغال فاستعمل لفظ الجهاد
فيه بذلك الزعم كان ذلك من باب الحقيقة صرح بذلك بعض محققي الاواخر وسماه بالحقيقة الزعمية اقول لا
يخفى ما فيه لان مسلمية كون الصحيح اكثر استعمالا انما هو عند القائل بالصحيح ولا نسلم ان القائل بالاعم يعترف بها
وان فرض اعترافه بان عنوان الاعم المستعمل فيه اللفظ ينطبق في الغالب على الصحيح حقيقة او بحسب الزعم ودعوى
الضرورة في ذلك بحيث يخرج عن قابلية متنازع العلماء في محل المنع هذا ولكن يرد على المسلك المذكور انه لا بد
ان يتفحص عن تاريخ بلوغ المجاز حد الاشيعية نظير الحقيقة الشرعية الحاصلة على وجه التعين فيحمل ما ورد من الخطابات
بعد الاشيعية على ما يدعى كونه اشيع من الصحيح او الفاسد ويتوقف قبل ذلك ضرورة ان الاشيعية انما حصل
بكثرة الاستعمال وليس مما يحصل دفعة وهذا ينافي ما ذكروه في الثمرة من اطلاق القول بانه على القول بالاعم
يؤخذ باطلاق اللفظ الثالث ما حكي عن بعضهم ايضا وهو ان النزاع المذكور مقصور على القول بالاكتفاء بمجرد الاستعمال
في المعنى الشرعي بان يقال انه لا ريب في وقوع الاستعمال في الصحيح والفاسد الا ان النزاع انما هو في ان الاستعمال في الصحيح و
الفاسد مجازان في عرض واحد او ان احدهما مقدم في الطول على الاخر بمعنى ان احدهما ماخوذ عن الاخر بطريق سبك المجاز
من المجاز فالقائل بالصحيح يقول بان الشارع استعمل الصلوة في الاركان المخصوصة الصحيحة مجازا عن الدعاء ثم استعملها
في الفاسدة لمشابهتها للصحيحة والقائل بالاعم يقول انه استعملها في الاعم لمناسبة المعنى اللغوي فالصحيح والفاسد
كلاهما مجازان عن الدعاء قد استعمل اللفظ في كل منهما لمناسبة ذلك المعنى اللغوي واورد عليه بعض من تاخر بان اكثر
الاصوليين قد اختاروا القول بالصحيح وهم منكرون لسبك المجاز عن مثله حتى انهم ذكروا انهم لم يجدوا
لها مثالا ولم يرتض به الا الفاضل القمي والفاضل الجلبي حيث قال في مبحث الاستعارة التبعية بابا
لقولهم من لابتداء الغاية المراد بالغاية المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس
لها ابتداء وبهذا يظهر معنى قولهم الى لانتهاء الغاية كذا ذكره الشارح في التلويح واعترض عليه بان

نهاية

نهاية الشيء ما ينتهي به ذلك الشيء وفي الشيء انما ينتهي بضده فغاية الشيء يكون ضده فكيف يكون جزء منه انما يطلق على آخر
جزء منه لمجاورته بينه وبين النهاية والشان نقول لغاية ما في الباب ان يكون الغاية في المسافة مجازا بمرتبتين
ومثله غير عزيز انتهى وبعد تحقق مصير الاكثر الى انكاره كيف يمكن اسناد الالتزام به اليهم في اثبات القول بالصحيح
وتصوير النزاع بينهم اقول يمكن دفعه بان مسئلة سبك المجاز من مثله غير معنونة في الاكثر كلام قليل من علماء عصور
السابقين فمن اين يعلم ان اكثر الاصوليين منكرون له بل لقائل ان يقول ان ظاهر كلام الفاضل الجلبي والفاضل
القمي ره ان ذلك من المسلمات حيث لم يقيدا كونه ذلك على المختار عندهما وانما ارسلاه ارسال المسلمات
بل يظهر ذلك من شارح القاموس حيث قال ان الركوع قد وضع لمعنى الانحناء ثم استعمل في عرف الشرع في
الركن المخصوص الذي هو بعد القيام وهو الانحناء بعد القيام بحيث تصل راحتا اليد ركبتيه والانحناء بحيث
تستوي فقرات الظهر وقد يطلق بعلاقة الكلية والجزئية على نفس الصلوة فيصير مجازا بمرتبتين كما انه يطلق
الركعة على كل قومة مخصوصة متضمنة للركوع انتهى وقال بعد ذكر ان الرسالة بالفتح والكسر اسم من الارسال
بمعنى كونه رسولا وانه يقال ارسلته برسالة وبرسالة انه ان الرسالة قد تطلق بوجه التوسع على الكتاب الذي يحمله
الرسول فاطلاقها على الكتاب الصغير يصير مجازا بمرتبتين انتهى والحاصل ان ظاهر كلمات هؤلاء ان سبك
المجاز من مثله شيء غير منكر والكلام اللازم تقييد اثباته بمثل قولهم على المختار او الحق او نحوهما
فلا عبرة بانكار بعض الاواخر فتدبر وبما ذكرنا علم سقوط ما ذكره صاحب الفصول حيث قال ثم اعلم
ان العلائق المعروفة انما تعتبر اذا كانت بين المعنى المجازي وبين المعنى الموضوع له ولا تعتبر اذا كانت
بينه وبين معنى مجازي آخر الا اذا كانت بحيث توجب العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي فتعتبر من هذه الحيثية
ولهذا تراهم يمنعون سبك المجاز من المجاز والدليل عليه عدم مساعدة الطبع الا ترخص على الاعتداد
بمثل تلك العلاقة لحصول اعز الاعتبار انتهى وذلك لما يتجه عليه اولا من ان اسناد المنع الى ضمير الجماعة على ما
هو المتعارف في كلمات المصنفين ظاهره كون ذلك مما اطبق عليه كلمة القوم ولا اقل من مصير اكثرهم
اليه وقد عرفت خلاف ذلك وثانيا انا نجد عيانا ان الطبع لا يابى من ملاحظة العلاقة بين معنى مجازي
اولي حصل الانس به في الجملة وبين معنى مجازي متفرع عليه الا ترى انه لا يابى الطبع من اطلاق لفظ الاسد
على صورة الرجل الشجاع المنقوشة في الجدار مثلا وثالثا ان الوقوع يكشف عن الرخصة من جانب الواضع
كما هو الشان في موارد الاستعمال وعلائق المجاز عند القائلين بها وقد عرفت انهم نقلوا وقوعه مثلا
ولكن العلامة في المبحث الاول من مباحث الفصل الاول من فصول النسخ من النهاية بعد نقل القول
بان لفظ النسخ حقيقة في الازالة ومجاز في النقل والتحويل وبعد اختياره ره له والاحتجاج له اولا
بما لا يهمنا ذكره ما نصه الثاني ان اطلاق اسم النسخ على النقل في قولهم نسخت الكتاب مجاز لانه في

الكتاب لم ينقل حقيقة واذا كان اسم النسخ مجازا في النقل كان حقيقة في الازالة لعدم استعماله فيما سواهما
وهو حجة ابي الحسين وفيه نظر لان المجاز عما في النقل الذي هو مرادف النسخ ولا يلزم من كونه مجازا في
هذه الصورة باعتبار مجازية النقل كونه مجازا في النقل ولان النقل كما لم يتحقق في الكتاب كذا لا يتحقق في الازالة
ولو منع من كونه في النقل حقيقة منع من كونه في الازالة حقيقة ثم يبطل الاستدلال بهذا المثال على كونه حقيقة
في النقل واعترض عليه بان اطلاق اسم النسخ في الكتاب ان كان حقيقة بطل كلامكم وان كان مجازا فلابد ان
يكون التجوز مستعارا من الازالة لانه غير زائل ولا يشبه الازالة فلابد من استعارته من اخر وليس الا النقل
فكان مستعارا منه ووجه استعارته منه ان تحصيل مثل ما في المنسوخ في المنقول اليه يجري مجرى نقله وتحويله
وكان منه بسبب من اسباب التجوز واذا كان مستعارا من النقل كان اسم النسخ حقيقة في النقل لان
المجاز لا يتجوز به في غيره باجماع اهل اللغة انتهى ونقله الاعتراض المتضمن لدعوى الاجماع على ان
المجاز لا يتجوز به في غيره ساكتا عليه يشعر باذعانه به الا انه قال في فصل الحقيقة والمجاز من الكتاب المذكور
ما لفظه البحث الثالث في ان اطلاق الحقيقة والمجاز لا بحقيقة قد بينا ان الحقيقة ماخوذة من الحق
وهو الثابت ثم نقل الى الفعل المطابق [illegible] من الفعل الخبر المطابق ونقل الى القول المطابق
ثم نقل الى استعمال اللفظ في موضعه الاصلي لان استعماله فيه تحقيق لهذا الوضع فهو مجاز في المرتبة الثالثة
من الوضع هذا بحسب اللغة وان كان حقيقة في العرف انتهى وهذه العبارة وان تضمنت لفظ النقل الا
انه يظهر من اولها واخرها ان ليس المراد به النقل على وجه الحقيقة بل المراد به النقل على وجه المجاز فهي
ظاهرة في القول بجواز سبك المجاز من مثله ثم اني بعدما انتهى بي تحرير الكلام الى هذا المقام وجدت
في كتاب المصابيح انه كتب مصنفه الى الفاضل المحرر مسائل ثلاثا يسئل عنها الحق فيها متعلقة بمبحث هذه المسئلة
ثم حكى منها ما اجابه الفاضل المذكور فاعجبني ذكر السؤال والجواب بالفاظهما تتميما للمقام قال رحمه الله
السؤال الثاني قال في القوانين في طي الجواب عن ثاني الامرين اللذين اوردهما على اصالة الوضع للعلاقة
الاضافية جوز ثم سبك المجاز عن المجاز مع ان المجاز لا يتجوز منه اجماعا تحصيلا او نقلا انه علامة
في بحث النسخ من النهاية وقد صرح بذلك ايضا جماعة من الاعلام في بحث ذكر مجاسنه وما حاسنه بعدما كتبه
في السؤال الذي ما حكاه من الجواب الذي كتبه الفاضل المذكور فهو هذا نصه واما السؤال الثاني فلا
يحضرني النهاية ولا غيره من كلمات من نسبه هذا الكلام اليه وفقدي لكتاب النهاية سهل اذ ليس عندي
عن ما يحتاج اليه المجتهد فضلا عن تمامه ومن اعظم نعماء الله عليك كونك في كنف مثل هذا الوالد المروف
البصير الحكيم الواحد للاسباب والمتكفل لك في كل باب لو اطلعت على ما مر علي في اوان التحصيل وما بعده
الى هذه الاوقات التي افقدني الهرم والمشيب عن الفكر والتحصيل من الموانع وفقد المرجع وقلة

للعالم الرباني آقا محمد مهدي الاصفهاني
نجل صاحب الاشارات

الزاد

الزاد بل وكثرة الجوع والعري عاليا لقضيت منه العجب فالحمد لله على كل حال بل ما مر علي هو اللطف الخفي الالتفات
الواقعي والذي يحضرني من الجواب عما ذكرت في الاحد مما نقلته منه وناهيك في ذلك ما يوجد في كلام الملك العلام
الذي هو فوق منتهى البلاغة قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة اذ الظاهر ان كلمة الى مجاز عن رحمته
وثوابه ورحمته وثوابه مجاز عن اثار رحمته من الجنة والحور والقصور والثمار والانهار ولم يقل بذلك الا لان
ان نركب المجاز في كلمة الناظرة ايضا وكذلك قوله تعالى يقول الانسان يومئذ اين المفر كلا لا وزر الى ربك
يومئذ المستقر فان الظاهر ان كلمة الى مجاز عن حكمه ومشيته والحكم والمشية مجاز عن مستقر الانسان بسبب
مقتضياتهما واما ما تمسكت به من قول العلماء ونقل الاجماع فلا يحضرني كلامهم لافهم مرامهم ولو فرض صحة
النقل فلا حجة فيه ولعلهم ارادوا شيئا اخر ولم يمكنهم ان يقولوا لا يجوز ان يقال رايت اسدا يرمي مع انه رأى
راسه فقط حين الرمي هذا كلامهم ثم انه تعرض لحال العلم المذكور في تعريف اللغة وما لم يكن التعرض لحاله مما
يهمنا فلا جرم تركناه ثم ان صاحب المصابيح رحمه الله بعدما حكى السؤال الثالث والجواب عنه ذكر ما لفظه ولا يخفى ان ما
ذكره طاب ثراه في جوابنا من تجويز سبك المجاز من المجاز مستشهدا بالايات وعدم المنع من ذلك في اللغة في كتب مواضع
مردود من جهات اما اولا فلان حمل تلك الايات على سبك المجاز من المجاز تكلف لا حاجة اليه اصلا لامكان الحمل
الظاهر فيها غيره كما هو ظاهر واما ثانيا فلان ما ذكره من عدم كون قول العلماء حجة لو فرض صحة النقل مردود
بان الكلام في المقام في الامر اللغوي والمدار فيه على التوقيف من اهل اللغة واذا صرح اهل اللغة بشيء
يكون قولهم حجة بلا اشكال لحصول الظن منه والمدار فيه على الظن والظهور ولا سيما اذا كان مشهورا كما هنا
نحو فيه واما ثالثا فلان المجاز الذي ذكره في قولهم رايت اسدا يرمي حين راى راسه فقط فانما هو من باب
المجاز في الاسناد لا الكلمة وكلامنا في الثاني لا الاول انتهى وما اورده رحمه الله في غاية الجودة خصوصا الوجه الاول
والاخير وقد يورد على المسلك المذكور بان سبك المجاز من مثله لا بد منه في المقام على القول بالاعم ايضا
فلا يختص لزومه بالقول بالصحيح حتى يقصر لتجويز المذكور وبيان لزومه على القول بالاعم انه استعمل اللفظ
في الاعم مجازا عن المعنى اللغوي الذي هو الدعاء مثلا ثم استعمل في كل من الصحيح والفاسد بعلاقة الاطلاق
والتقييد فيكون استعماله في كل منهما مجازا عن مجاز بل يلزم هنا مجازان عن المجاز الاول احدهما الصحيح والاخر
الفاسد بخلاف القول بالصحيح فان المجاز الماخوذ عن المجاز واحد وهو استعماله في الفاسد فقط الا ان يقال
ان الاستعمال في الاعم ايضا قد يقع في مثل ما لو قيل الصلوة علامة الاسلام مثلا واريد بها ما هو من الصحيح والفاسد
فيكون ح على القول بالصحيح ايضا يتحقق مجازان عن المجاز الاول وكيف كان فالقولان مشتركان في لزوم
سبك المجاز من مثله ولا يتم المسلك المذكور وقد يقال انه يعتبر في تحقق سبك المجاز من مثله كون استعمال اللفظ
من المعنى الثاني من الحيثية التي وقع استعماله في الاول عليها بان لا يكون للمقام مدخلية الا في [illegible] ينفع

الاستعمال الاول بالنسبة الى احد الدالين والثاني بالنسبة الى الاخر وفيما نحن فيه ليس كذلك لان استعمال لفظ
الصلوة في الاركان المخصوصة من جهة المادة فارادتها منه ناشئة من التصرف فيها وارادة خصوصية صحيحة
ناشئة من التصرف في الاطلاق وكذا ارادة الفاسدة بخصوصها فالمادة والاطلاق من قبيل الدالين
فهما مجازان لا مجاز من مثله وقد تعارف بينهم اجراء احكام اللفظ على الاطلاق فقالوا ان صيغة الامر
حقيقة في الوجوب التعييني فمثل صل يفيد الوجوب بنفسه والاطلاق يفيد التعيين حتى ان بعضهم ذكر انه لو
اريد به التخيير كان ذلك مجازا لوقوع التجوز في اللفظ من جهتين نظائر كثيرة الا ترى انه اذا اشتهر الرجل
الشجاع بالاسد فاستعير للعظم ثم اريد به زيد الشجاع على وجه الخصوصية كان ذلك مشتملا على مجازين احدهما
في المادة والاخر في الاطلاق وكذا لو اخبر عن الضرب الشديد الواقع في المستقبل بالقتل بصيغة الماضي فان
ذلك يشتمل على مجازين احدهما في المادة والاخر في الهيئة هذا وقد تفطن للايراد بسبك المجاز من مثله
على القول بالاعم والتصوير الذي ذكره صاحب الفصول ورام دفعه باطلاق العام على الخاص لا من حيث الخصوصية
قائلا في ذيل حجته الثانية على مختاره لانا لا نجوز ان يكون قد تجوز بها واستعملها في المعنى الاعم واطلقها
على المعنى الذي اراده من باب اطلاق العام على الخاص لا من حيث الخصوصية لئلا يلزم سبك مجاز من مثله
هذا ولا يلزم لزوم ذلك اذا استعمل من حيث الخصوصية وكذا على القول المشهور من كون استعمال المطلق
في المقيد مجازا ومثله المقام وان لم يلزم ذلك اذا لم يستعمل من حيث الخصوصية ولا على مذهب من يقول بان
المطلق كلما اريد منه المقيد فانما استعمل في الماهية واريد الخصوصية من الخارج كما هو الحق لوجهين وفي كلام
سلطان العلماء ره خلافا للاكثر ومما ذكرناه من التحقيق في بيان سبك المجاز من مثله علمت ان ذلك
غفلة منه ره فانه لا يلزم على شيء من الوجهين الاولين ايضا فافهم وحيث انتهى بناء الحال الى هذا المقام فلا بأس بتوضيح
حقيقة سبك المجاز من مثله فنقول ذكر بعض من تأخر انه عبارة عن استعمال اللفظ في معنى مجازي ليس
بينه وبين المعنى الحقيقي مناسبة ولكن وجدت المناسبة بينه وبين معنى مجازي اخر مناسب لذلك المعنى المجازي
الذي يراد استعمال اللفظ فيه فاستعمل فيه بملاحظة مناسبته للمعنى المجازي المتوسط من دون ان استعمل اللفظ
في ذلك المتوسط في هذا الاستعمال بخصوصه وان استعمل فيه بغير هذا الاستعمال يكون المعنى المجازي المتوسط
بمنزلة العلاقة بين المعنى الحقيقي ومناسبه فهناك امور ثلثة احدها المعنى الحقيقي والثاني المعنى
المجازي المناسب له والثالث المعنى المجازي المناسب للثاني دون الاول فاذا اريد استعمال اللفظ
الموضوع للاول في الثالث ولا مناسبة بينه وبين الاول روعيت المناسبة بينه وبين الثاني لكونه
مناسبا للاول فاستعمل فيه اللفظ ويكون ذلك بمنزلة العلاقة بين الاول والثالث وقيد اولا لانه
ان كان المقصود من هذا التفسير وضع اصطلاح جديد فلا مشاحة فيه وان كان المقصود تفسير كلمات العلماء

فليس

فليس في كلمات من يعتد به ما يدل على هذا الاصطلاح عين ولا اثر بل ظاهر كلمات شارح القاموس
والفاضل الجلبي والفاضل القمي ره خلافه فهما ظاهرتان بل صريحتان في وقوع الاستعمال في المعنى المجازي الاول ثم حدوث
الاستعمال في المعنى المجازي الثاني لعلاقة المجازي الاول وثانيا انا لو سلمنا كون مرادهم بسبك المجاز من مثله هذا المعنى
يكون ما ادعي هو انكار العلماء لوقوعه عن هذا المعنى لا غيره وهو يوجب سقوط ما اورده على المسلك المذكور لان من
جوز ذلك المسلك ذكر انه على القول بالصحيح يكون الشارع قد استعمل لفظ الصلوة الموضوع للدعاء مثلا في الاركان الصحيحة
ثم استعمل بعد ذلك حيث مست الحاجة الى ارادة الاعم فيه لمشابهته للصحيحة ومعلوم ان هذا ليس من سبك المجاز من مثله
بالتفسير الذي ذكره هذا ولكن بقي في المقام شيء ينبغي التعرض له وهو ان المسلك المذكور مما لا يجدي في الثمرة التي فرعها المستدل
لان كون المجازين في عرض واحد على القول بالاعم لا يوجب جواز التمسك باطلاق اللفظ ونفي الاجزاء والشرائط المشكوكة كما
رتبوه على ذلك القول اذ لو كان هناك مجازان في عرض واحد لزم التوقف عند قيام القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي
وعدم قيام ما يوجب تعيين احد المجازين اذ لم يذكروا في المسلك ما يقتضي كون المعنى الاعم اقرب المجازات حتى يتعين حمل اللفظ
عليه عند تعذر الحقيقة نعم لو قرر المطلب بوجه اخر صح ترتب الثمرة عليه وذلك بان يقال ان كون احد المجازين في طول الاخر
مسلم بين الفريقين لان القائل بالصحيح يقول بان المجاز الاول انما هو الصحيح والاستعمال في الاعم مترتب عليه والقائل بالاعم
يقول بعكس ذلك فيقول بان المجاز الاول انما هو الاعم والاستعمال في الصحيح مترتب عليه بتقريب ان الصلوة مثلا كانت حقيقة
في الدعاء فاستعملها الشارع مجازا في الاركان المخصوصة ومعلوم ان الزوائد الشرعية في اول الشرع كانت اقل منها
في حال استكمال الشرع وان الشارع يعلم انه يزيد عليها شيئا ومع ذلك كان يطلق اسم الصلوة على الدعاء
المفروع شيء من الزوائد الثابتة في اول الشرع فلا مناص من ارادته في اول الامر ما هو اعم ضرورة انه لم يطلب
من المخاطبين في اول الشرع ما هو المستجمع للاجزاء والشرائط الثابتة بعد استكمال الشرع فيكون ارادة الصحيحة مترتبة
على ارادة الاعم وحينئذ ترتب الثمرة على هذا التقرير هو ان الصحيح على القول به يصير هو المقصود بالاصالة من الاستعمال
بل يتبع استعماله فيصير اقرب المجازات فيجب حمل اللفظ عليه عند تعذر الحقيقة وكذا الاعم على القول به يصير هو المقصود
بالاصالة من الاستعمال فيجب حمل اللفظ عليه ويلزم التمسك باطلاقه ما لم يثبت التقييد والرابع ما سلكه بعضهم من ان
النزاع في الاستعمال يرجع الى ان في المقام مجازا واحدا ام مجازين فالقائلون بالصحيح ذهبوا الى ان الشارع استعمل
اللفظ في الصحيح مجازا ثم ان استعماله في الفاسدة من باب الادعاء والمسامحة العرفية نظير ما ذكرناه في المقادير
والمركبات الخارجية الناقصة او الزائدة بيسير عن مقدارها الحقيقي والقائلون بالاعم يقولون ان هناك
مجازين احدهما استعمال اللفظ في الصحيح لمناسبة المعنى اللغوي والثاني استعماله في الفاسد لتلك العلاقة بخلاف
الاول فانه لا مجاز بحسب اللفظ الا واحدا وهو استعماله في الصحيح واستعماله في الفاسد من باب ادعاء دخوله
تحت الصحيح وليس ذلك مجازا في اللفظ فالبعض من اخر بعد ذكر هذا الوجه انه احسن ما قيل في تحرير محل النزاع

فى الصحيح والاعم بناء على كفاية مجرد الاستعمال لكن يرد عليه ان هذا النحو من التجوز لا يتصور الا بالنسبة الى الاجزاء
ولا يتم فى الشرائط لان مورد المسامحة عند اهل العرف ليس الا الاجزاء فيتسامحون فيما نقص من المركبات بجزء
يسير او زاد كذلك فيدعون انه عين المركب التام دون الشرائط فيتسامحون فى عدة فقد الشرط من قبيل الشروط
والسر فى ذلك وجود المشابهة التامة بين الناقص والزايد بيسير وبين التام وكمال القرب بينهما بحيث يخفى
المباينة فى نظر اهل العرف ولهذا ترى انهم لا يتسامحون عند فوات معظم الاجزاء بخلاف ما اذا فقد شرط فان فقده
فى فرد مع تمامه بالاجزاء يجعلهما ظاهرى المباينة عندهم مع وجود علاقة الاطلاق والتقييد بينهما التى هى اظهر
العلائق المجوزة فلا ينافى البناء على التجوز مع وجود تلك العلاقة التى هى اظهر العلائق فلا بد لهم من
الاعتماد عليها بخلاف المركبات الخارجية فليس بينهما وبين الناقص والزائد عنهما بيسير علاقة الاطلاق
والتقييد حتى تمنعهم من المسامحة وعلاقة الكل والجزء وان كانت قائمة هناك الا ان البناء على المسامحة
العرفية لا افتقار لها الى اخراج اللفظ عن موضوعه واستعماله فى غيره مع عدم بلوغها فى الظهور مبلغ علاقة الاطلاق
والتقييد ثم ان ذلك البعض اثبت ما ذكره من ان المسامحة تجرى فى الاجزاء دون الشرائط بانا لو بنينا على المسامحة فيها
ايضا لزم جريان النزاع على مذهب القاضى بالتحرير المذكور فيقول القائل بالصحيح انه استعمل الشارع لفظ الصلوة
فى الدعاء المقيد بجميع الشرائط الشرعية واستعمله بعد ذلك فى عادم بعض الشرائط اما هو دعاء ارتضى
المستجمع لها فهناك مجاز دخل ... الاعم بقول انه استعمله فى المقيد بجميع الشرائط تارة لعلاقة الاطلاق
والتقييد وفى المقيد ببعضها اخرى بتلك العلاقة فهناك مجازان مع انك قد عرفت عدم جريان النزاع عليه
ثم فرع على ما ذكره من الايراد على كل من وجوه المسالك المذكورة وحكم بان الوجه الاخير احسن ما قيل فى تحرير
محل النزاع بناء على كفاية مجرد الاستعمال انه لا يلزم فى جريان نزاع الصحيح والاعم من احد الامرين النص فى اللفظ
بان يثبت الحقيقة او التصرف فى المعنى عند فقد الاول وثبوت كون الاستعمال على وجه التجوز وبتحقق ذلك
باحداث التركيب فى المعنى من جانب الشارع واحال وجه جريانه على الاول الى الظهور وعلل توقفه على
الثانى عند فقد التصرف اللفظى بان وجوه تحرير محل النزاع بناء على كفاية مجرد الاستعمال قد تبين
فساد ما عدا الاخير وهو لا يتم الا فى المركبات الخارجية دون العقلية الاعتبارية وبنا اخرى
انما يتم بالنسبة الى الاجزاء دون الشرائط ثم عقب ذلك كله بان ما ذكر من وجوه تحرير النزاع فى صورة
مجرد الاستعمال انما هو بحسب الامكان والاحتمال ذكره المتاخرون لتشييد الاذهان والا فهو بحسب الوقوع مبنى
على تحقق الحقيقة وايد ذلك بناء على ما عرفت من حكمه بفساد ما عدا الاخير من الوجوه المذكورة فى
تحرير محل النزاع فى صورة الاستعمال بانا لو بنينا الامر على ذلك لزم القول باختصاص النزاع فى الصلوة بحسب
الاجزاء وفى الحج اذ قلنا بانه عبارة عن الافعال والاركان المخصوصة بخلاف ما لو قلنا بانه عبارة عن القصد

والزوايد

والزوايد بشروطها فلا يجرى فى غيرهما ولا فى شرائطهما لما عرفت من اختصاص وجه التجوز فى الاخير وانه لا يجرى فى الشرائط
مع انهم اختلفوا فى عنوان النزاع جميع ما يدعى ثبوت الحقيقة الشرعية فيه من الفاظ العبادات وفى جميع ما ذكره ...
اما ما ذكره من ان هذا الوجه احسن ما قيل فى تحرير محل النزاع فى الصحيح والاعم بناء على كفاية مجرد الاستعمال
ففيه انه كيف يكون احسن الوجوه ولا يجرى عليه الثمرة المقصودة فى المبحث فان ثمرته عبارة عن التمسك باطلاق
اللفظ على القول بالاعم والرجوع الى الاصول العملية على القول بالصحيح ولا يتفاوت الامر فى ذلك بين ان
يكون فى المقام مجاز واحد او مجازان واما ما ذكره من عدم جريان المسامحة بالنسبة الى الشرائط فلانه ان
اراد ان ما هو اسم للمشروط لا يطلق على ما انتفى شرطه مسامحة فتوجه المنع الى نفى الاطلاق جلى وان كان
نفى جريان المسامحة لوجه لان الشرائط لا مدخل لها فى التسمية والاسم انما هو بازاء ما تالف من
الاجزاء باعترافه بحكم الاستقراء الذى يتمسك به عند الاحتجاج على مختاره وهو على كل من تقديرى وجود
الشرط وانتفائه باق فيطلق الاسم من دون مسامحة وان اراد انهم لا يتسامحون فى وصفه فاقد الشرط بعنوان
جامع الشرائط فهو ممنوع وان اراد ان ما هو فاقد لجميع الشرائط لا يتسامحون فى وصفه بعنوان جامع الشرائط فهو
حق لكنه خارج عن حيز المقايسة فان المسامحة فى الاجزاء انما تقع عند انتفاء شىء يسير منها مع وجود
المعظم دون العكس واما ما ذكره من السر ووجه الفرق بين فاقد جزء يسير وبين فاقد شرط كذلك من حيث وجود
القرب والمشابهة بين الاول وبين التام وكمال البعد والمباينة بين الثانى وبين واجد الشرط فهو مجرد
الدعوى ولا بد فى اثباته من برهان بل نقول انا نعكس ولنا ان ندعى ان كون التقييد بالشرط امرا خفيا
غير محسوس واما ما ذكره من وجود علاقة الاطلاق والتقييد بين واجد الشرط وفاقده وما فى ذيله فهو من
قبيل الامور الاعتبارية التى لم يعلم بكون اهل اللسان ... بها واما ما ذكره فى التاييد فنقول ان بطلان
التالى ممنوع اذ لا يلزم من جريان النزاع بالتحرير المذكور وهو الوجه الاخير على مذهب القاضى محال و
قبيح مع ان للقائل ان يقول انه يستكشف بلزوم جريان النزاع على مذهب القاضى بالتحرير المذكور عن بطلانه
وانه ليس مناط انظارهم فى محل النزاع واما ما ذكره فى التفريع من كفاية احد الامرين وهو التصرف
اللفظى بان يثبت الحقيقة ففيه ان مجرد وضع اللفظ بازاء شىء مجرد اعما يوجب قابلية المعنى للاتصاف
بالصحة والفساد لا يترتب عليه اثر من جريان النزاع فى المسئلة وان فرض تعقبه بما يوجب ذلك فهو
مع كونه خارجا عن فرضه ضمن كفاية احد الامرين استلزم ذلك اشتراط جريان النزاع الى قابلية المعنى
للاتصاف بالصحة والفساد ضرورة اشتراك معلول الى علته واما ما ذكره من تعليل توقف جريان النزاع
على الثانى عند فقد التصرف اللفظى ففيه انه يعلم بالتأمل فيما ذكرناه رجحان غير الاخير من بعض
الوجوه عليه مع عدم دورانه قابلية المعنى للاتصاف بالصحة والفساد مدار تحقق التركيب فيه فلا يكون

باشتراطه شرائط واما ماذكره من ان الوجوه المذكورة انما هي لبيان امكان جريان النزاع واحتمالات ذكرها
المتاخرون لتشحيذ الاذهان ففيه انك قد عرفت تصريح الفاضل المعزي بعدم توقف النزاع على
ثبوت الحقيقة الشرعية وانه يكفي مطلق استعمال الشارع واصرح منه كلام صاحب الهداية فانه لو
تكلف في كلام الفاضل المذكور بان مراده ان امكان جريان النزاع لا يتوقف وان كان النزاع الواقع
فيما بينهم موقوفا لم يكن وجه لجريان مثله في كلام صاحب الهداية كما لا يخفى على من امعن النظر في اطرافه
فتدبر واما ماذكره في ذيل من التاييد فانما هو مبني على اغمضا وجه تحرير النزاع على مطلق الاستعمال فيما عينه
هو الاخير ويعلم مما قدمناه منعه لو تعين محل تحرير النزاع المذكور في الفاظ المعاملات ايضا فيشكل لعدم
لعدم قابليتها للصحة بالمعنى المبحوث عنه وهو الصحة الشرعية لان الفاظها مستعملة في معانيها اللغوية
وانما اعتبر الشارع فيها شرائط لترتب الاثر عليها عنده ولم يعتبر شرائط في تسميتها بتلك الاسامي
وعلل سيدنا الاستاذ مجده عدم جريان النزاع فيها بعدم وقوع التصرف فيها لفظا ومعنى فهي كالصوم
بناء على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية وكسائر الفاظ العبادات بناء على مذهب الباقلاني باقية على
المعنى اللغوي غاية الامر ان الشارع اعتبر فيها شرائط خاصة وليست من قبيل المركبات وقد عرفت
الكلام والذي يفيده كلام الشهيد جريان النزاع فيها ايضا قال البعض بان اجراء الخلاف بينه وبين
الاكثر صغروي فانهم لما لم يقولوا بثبوت الحقيقة الشرعية فيها لم يسمعوا النزاع اليها وحيث ذهب هو
الى ثبوتها فيها قال بجريان النزاع هناك ايضا ويمكن المناقشة في الملازمة بين ثبوت الحقيقة الشرعية
وبين جريان نزاع الصحيح والاعم المستفاد من القضيتين المذكورتين على ما عرفت من تصريح جملة من الاواخر
بنفي الملازمة فان اقل ما يمكن ان يقال انه ممن لم يعلم الملازمة بينهما عند الاوائل حتى يبنى عليها الحكم
بكون النزاع صغرويا كما انه يمكن ان يناقش في دلالة كلام الشهيد على مصيره الى ثبوت الحقيقة الشرعية
في المعاملات وسيجيء الكلام عليه ان شاء الله ثم ان هذا هو الكلام في المقدمات المتعلقة بجهات تحرير محل النزاع الخامسة
ان المراد بالصحة المبحوث عنها هو المعنى اللغوي فيكون الصحيح بمعنى التام وفي هذا المقام اعني تمام الاجزاء و
الشرائط وان شئت اوضح من ذلك قلنا معنى الصحيح ما يعبر عنه في الفارسية بقولهم درست ولا يجوز
ان يكون المراد به ما نسب الى اصطلاح المتكلمين وهو ما وافق الامر لتوقف ذلك على امرين احدهما امر
الشارع والاخر اتيان المكلف بالمامور به على وجهه وكلا الامرين متاخر عن الوضع والاستعمال
الواقع من الشارع في اول الحال لموافقة الامر مع تاخرها عن الامرين بمرتبتين كيف يصح اعتبارها
عند عدم وقوع شيء منهما وكذا لا يجوز ان يراد به ما نسب الى اصطلاح الفقهاء وهو ما اسقط القضاء
لتوقفه على امر الشارع واتيان المكلف بالمامور به على وجهه فهو متاخر عن الوضع والاستعمال الواقع

قبل صدور الطلب بمرتبتين فكيف يمكن اعتباره في الموضوع له او المستعمل فيه ولو رام احد توجيه ذلك بان مراد بالصحيح
احد المعنيين المذكورين على طريق الشانية دون الفعلية بمعنى ان الشارع وضع اللفظ لما من شانه انه لو تعلق
الامر به واتي به على وجهه كان موافقا للامر او مسقطا للقضاء او استعمله فيما من شانه ذلك قلنا ان الصحيح بهذا المعنى
قد يلازم لما ذكرناه من تمام الاجزاء والشرائط فهو عبارة اخرى عنه ثم ان ما ذكرنا من كون الصحة ههنا هي
الصحة بالمعنى اللغوي ونقول انها في جميع الموارد باقية على المعنى اللغوي ومستعملة فيه وان زعم جماعة من نقلها
في اصطلاح المتكلمين الى موافقة الامر وفي اصطلاح الفقهاء الى اسقاط القضاء في العبادات وترتب الاثر في المعاملات
نعم من يستدل بالصحيح يستعمل دائما في المعنى المذكور المعبر عنه بما عرفت غاية الامر انه يختلف باختلاف الانظار فذلك المعنى
المذكور المعبر عنه بما عرفت غاية الامر انه يختلف باختلاف الانظار فذلك المعنى في نظر المتكلمين يكون عبارة
عن موافق الامر لكون نظرهم الى البحث عن التكليف والمكلف فالصحيح ايضا اذا اريد به ذلك المعنى يكون عبارة
عما وافق الامر وفي نظر الفقهاء عبارة عما اسقط القضاء لكون نظرهم مقصورا على البحث عن افعال
المكلفين وكذا الصحيح في المعاملات يكون عبارة عما يترتب عليه الاثر نظرا الى المورد لكون المقصود منها
افادة النقل والانتقال ونظائرها كثيرة منها العدالة فانها باقية على المعنى اللغوي الذي هو
الاستقامة غاية الامر ان الاستقامة في نظر الشارع تقع على وجه خاص وهو ارتكاب الواجبات واجتناب
المحرمات على نحو الاستدامة وفي نظر غيره على وجه اخر ومنها الطهارة فانها باقية على معناها اللغوي الذي
هو النظافة والنزاهة الا انها تقع في نظر الشارع على غير الوجه الذي تقع عليه في نظر غيره فهي
عنده تقع بالتنزه عن دناس خاصة يرى خباثتها لكونها نجسا وان لم يرها الناس لكونهم عميا عن
ادراك مثلها كما في الجنابة الكافرة فيرونها غير نظيفة ويراها الناس نظيفة ومنها الحسن والقبح فان معنى
كل منهما شيء واحد لكن يختلف باختلاف الانظار لا انه موضوع لمعان مختلفة ثم ان الصحة في المركب
تتحقق باستجماعها الاجزاء وفيما كان مشروطا بشرائط باستجماعه لها وفيما كان مجمعا للعنوانين
باستجماعه للاجزاء والشرائط معا فح نقول ان نزاعهم في صحة العبادات هل يختص باستجماعها الشرائط
فقط حتى يكون استجماعها للاجزاء مسلما بين الفريقين حتى يكون القائلون بالاعم ايضا يعتبرون الصحة
بمعنى استجماعها للاجزاء ام يجري في الاجزاء ايضا وجهان بل قولان فالذي استظهره الفاضل القمي
من بعضهم هو الاول لانه وما يظهر من بعضهم من التفرقة بين الشك في الجزء والشرط وان الاول
مضر على القول الثاني ايضا فلعله مبني على ان المركب لا ينتفي الا بانتفاء الاجزاء فكيف يقال بصدق الاسم على
الثاني مع الشك في جزئية شيء اخر له انتهى ولكن الحق هو الثاني وفاقا للفاضل المذكور وغيره ويدل
على ذلك وجوه الاول ما ذكروه في باب المجمل والمبين عند نفي الاجمال عن قولهم لا صلوة الا بفاتحة

يعني القول الاول هو

باشتغالها

الكتاب عن انا لو قلنا بوضع اسامي العبادات للصحيحة كان مبينا لكونه عبارة عن نفي الصحة التي بنفي
الذات وهذا امر بين معلوم بخلاف ما لو قلنا بوضعها للاعم فانه يصير مجملا لعدم امكان نفي الذات حينئذ فلا بد
من ارجاعه الى نفي الوصف والاوصاف متعددة مثل الصحة والكمال وغيرهما فيصير الكلام بسبب ابهام الوصف المقدر
مجملا وذلك لانه لو لم يقع الخلاف والنزاع في الاجزاء ايضا لم يكن لبناء الاجمال والبيان باعتبار انتفاء الماهية
التي هي من الاجزاء على القولين وجه كما انه لو لم يكن الشرائط داخلة في محل النزاع لم يكن وجه لبناء الاجمال و
البيان في قوله لا صلوة الا بطهور على القولين الثاني استدلال القائلين بكونها اسامي للصحيحة بقوله عليه السلام لا
صلوة الا بفاتحة الكتاب لو لم تكن الاجزاء مما وقع فيه النزاع لم يتجه استدلالهم به في مقابل خصومهم على
القائلين بكونها اسامي للاعم الثالث وهو القول بالتفصيل بين الاجزاء والشرائط باختيار الصحة بالنسبة
الى الاول والاعم بالنسبة الى الثاني اذ لو لم يكن محل النزاع كان التفصيل المذكور قد خرج عن محل النزاع واختياره
التفصيل المذكور لمقدمة سابقة في تصوير كيفية تسمية الصحيحة والاعم بالالفاظ التي وقع النزاع فيها في
هذا المبحث ويتم ذلك بالكلام في مقامين المقام الاول في تصوير كيفية تسمية الصحيحة بها فنقول انه من المعلوم
ان الصلوة مثلا من المكلف القادر المختار العالم بالاحكام والاجزاء والشرائط الواقعية والعلمية متصفة
بالصحة قطعا كما ان صلوة القاعد والمضطجع والغريق والموتحل وغيرهم من اولي الاعذار صحيحة بغير اشكال اذا
وقعت على وجهها وح يحتمل في وضع الصلوة مثلا للصحيحة وجوه الاول ان تكون موضوعة لكل منها بوضع على حدة
فتكون مشتركة بينها لفظا الثاني ان تكون موضوعة للتام الحقيقي الذي ليس الا نوعا واحدا وهو المقرر
في حق المكلف القادر المختار العالم بالاحكام والاجزاء والشرائط الواقعية والعلمية ويكون ما عداه من
الانواع المذكورة وغيرها ابدالا له الثالث ان تكون موضوعة للقدر المشترك بينها وهو متصور على وجهين
احدهما ما هو عبارة عن مقدار من الافعال التي اولها التكبير واخرها التسليم كلا او بعضا مع الاقتران بالشرائط
المعتبرة كلا او بعضا فيصدق على كل من اصناف الصلوة الخارجية كصلوة المختار والمريض والغريق وغيرهم وثانيهما
ما هو عبارة عن عنوان كلي متصف بالحسن وموافقة المصلحة ملزوم للقبول مقرب الى حضرة [illegible] غير معلوم
لنا بالكنه وما بازائه من الاعمال الخارجية محصل لذلك العنوان ومقدمة لتحصيله لا انه عين ما وضعت له
الصلوة المعتبر فيها وصف الصحة فالموضوع له عنوان معلوم عند الشارع غير معلوم عندنا وانما المعلوم عندنا
عنوان تلك الاعمال موصلة اليه فهذه وجوه اربعة واورد على الاول بان تعدد الاوضاع في المقام مما نقطع
بانتفائه وان فرض طرو شك في ذلك فالمرجع انما هو اصالة عدم الاشتراك وهذا هو الذي اشار اليه الفاضل
القمي ره بقوله ويلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة لزوم القول بالف ماهية لصلوة الظهر وعلى الثاني
يلزم بناء عليه القول بكونها ابدالا ان صلوة الغريق والموتحل والجالس والمضطجع وامثالهم من ذوي الاعذار

لا تسمى

حقيقة

لا تسمى صلوة وهو خلاف ما هو المقطوع وعلى الثالث بان لازم كون الموضوع له هو القدر المشترك بين الافعال الخارجية
على ما ذكر انما هو صدق الصحيح على كل من افراد القدر المشترك بينها وعدم صدق نقيضه على شيء من تلك الافراد
من ابتداء علم صدقه نظرا الى كون المناط هو القدر المشترك بين نفس تلك الافعال وح لو فرض حصوله مع الاخلال
انه لو صلى المختار جالسا او بغير طهارة مثلا احكم بفساد صلوته فقد صدق عليها انها [illegible] وذلك نقيض
الصحيح فهذا دليل على كون الجامع ليس هو القدر المشترك بين الافعال الخارجية وعلى الرابع بان مقتضاه ان يلتزم
القائلون بالصحيح بالبناء على الاشتغال عند الشك في الاجزاء والشرائط مع ان كثيرا منهم يقولون بالبرائة
كما يظهر ذلك لكل من لاحظ اقوال ارباب الصناعة في هذا المبحث وفي باب البرائة والاشتغال ووجه الملازمة المذكورة
هو انه بعد ما فرض ان المامور به هو العنوان الغير المعلوم عندنا وان الاعمال الخارجية مما هو محصل له فبعد
تحقق التكليف والحكم ويرجع الشبهة الى المصداق فلا ندري ان الاجزاء المعلومة التي يحصل العنوان المامور به
ام لا فيقع الشك في حصول المامور به بعد العلم بتحقق الامر والتكليف فلا بد من الحكم ببقاء الاشتغال وتحصيل
اليقين بالاتيان بالمامور به ولهذا قلنا انه لا وجه للحكم بالبرائة في مقدمات المامور به من طرق الاطاعة
ولما ذكر من الوجه نذهب عند الشك في اجزاء الوضوء والغسل والتيمم وشرائطها الى البناء على الاشتغال
مع ان مذهبنا البرائة عند الشك في اجزاء الصلوة وشرائطها وكذا في امثالها مما علم كون متعلق الامر
هو المركب الخارجي وتوضيح ذلك ان المامور به من قبل الشارع انما هو تحصيل الطهارة والوضوء والغسل مثلا
مما هو محصل لعنوانها لا عينها وليس مفهومها مبينا لنا بحيث نشك في حصولها باجزاء معلومة او انه لا بد
من اضافة الامر الفلاني فلا بد من الاتيان به حتى يحصل اليقين بالاتيان بالمامور به واذ قد عرفت ذلك فنقول
انما اورد على الوجه الاول والاخير في محله واما ما اورد على الوجه الثاني والثالث فليس بجيد اما الاول
فلانه لا مانع بعد القول بالصحيح من الالتزام بان الشارع اعتبر الاجزاء الشخصية في التسمية بالصلوة وان المسمى
انما هو صلوة المختار وما عداها ابدال منها محكوم عليها بما حكم عليها وليست مندرجة تحت عنوانها
هو المسمى او لا يبعد هذا امر يساعده الاعتبار ويسلك معه كلمات الفقهاء في [illegible] حيث يعبرون
في بعض مواضع تكاليف ذوي الاعذار بلفظ يسقط وفي بعضها بلفظ يبدل كذا او [illegible] الى كذا واما
تسمية المتشرعة لتلك الابدال بالصلوة فانما هي من جهة انهم وجدوا ان احكام الصلوة تجري
عليها ولم يميزوا المسمى عن غيره فان قلت فعلى ما ذكرت يلزمك ان لا تحكم بثبوت شرط او جزء محقق
في الصلوة فما ثبت لها من دون تقييد لو شك في ثبوته في الابدال لكونها ليست صلوة حقيقة
قلت نحو ما منعنا من اندراج تلك الابدال في مسمى الصلوة واما جريان احكامها عليها فانه مما قام
عليه الاجماع فنحكم عليها بجميع ما حكم به على الاصل بحكم الاجماع واما الثاني فلانه يتجه عليه جواز الاول

انه يجوز ان يعتبر الجامع هو القدر المشترك بين الاعمال الخارجية من حيث صدورها عن فاعل خاص وح لايرد
النقض بصلوة المضطر الصادرة عن المختار وقد ذكرت هذا الجواب للمورد شفاها فتصدى لدفعه
بانه اذا اعتبرت الحيثية تعليلية لم تغن في رفع تصادق النقيضين لورودهما على شيء واحد من جهة
ان الحيثية التعليلية لا توجب تكثر الموضوع ولهذا اتفقوا في مبحث اجتماع الامر والنهي على امتناع
اجتماعهما في شيء واحد من حيثيتين تعليليتين وان اعتبرت تقييدية آل الحال الى ما ذكره من العنوان
الكلي المتصف بالحسن وموافقة المصلحة ويعرف ما فيه مما ذكرنا في ذيله ولكن لا يخفى ما فيه لانا نختار
ان الحيثية تقييدية قولك ان الحيثية اذا اعتبرت تقييدية آل الحال الى ما ذكره من العنوان الكلي
المتصف بالحسن وموافقة المصلحة ويعرف ما فيه مما ذكرنا في ذيله قلنا ممنوع لوضوح الفرق بينهما فان
المنافي مفهوم مشتبه المصداق فيجب فيه الرجوع الى الاشتغال بخلاف الاول فان مصاديقه معلومة لان كل معنا
ونحو ما التمم من الافعال التي تؤتى بها في ضمن الصلوة وكان صدوره ممن لا يعتد بها على غير ما صدق عليه
انه من افراد ذلك القدر المشترك فلا يستلزم القول بالاشتغال غاية ما هناك انه يصدق على كل من افراد
ذلك القدر المشترك انه حسن وانه ذو مصلحة وهذا القدر لا يقتضي القول بالاشتغال وانما كان يقتضيه لو
كان عنوان الحسن هو نفس القدر المشترك الملحوظ المامور به الثاني ان ما ذكره من ان كثيرا من القائلين
بالصحيح يقولون بالبراءة عند الشك في الاجزاء والشرائط مجرد دعوى لا شاهد عليها كما انهم فانا تتبعنا
كتب المتتبعين فلم نجدهم نسبوا القول بالبراءة عند الشك في الاجزاء والشرائط الى احد ممن نسبوا اليه
القول بالصحيح ولو سلم ان كثيرا من القائلين بالصحيح قالوا بذلك لم يكن فيه غرابة لان الغفلة عن لوازم
المذهب ليست باول قارورة كسرت في الاسلام ثم ان هذا كله انما هو بالنسبة الى الاجزاء والشرائط
الواقعية واما الاجزاء والشرائط الظاهرية الثابتة بظن المجتهد فهل لها مدخل في التسمية على القول
بالصحيح ام لا فنقول يبنى ذلك على الخلاف في مسئلة التخطئة والتصويب فعلى القول بالثاني لابد من القول
بان لها مدخلا فيها لكون المعتبر في التسمية بما قد اخذ في مفهومه الصحة هو الاجزاء والشرائط الواقعية و
ما اختاره المجتهد من الاجزاء واقعية اما لكون حكم الله تابعا لظن المجتهد او لتبدله باختياره فلو حكم
مجتهد بكون الاستعاذة جزء كان ذلك جزء بحسب الواقع والمفروض ان الشارع قد اعتبر فيها ما هو مطابق
للواقع من الاجزاء والشرائط وعلى القول بالاول لا مدخل لها في التسمية لكون الشارع قد اعتبر الاجزاء والشرائط
الواقعية وما ظنه المجتهد بعض الواقعي لا عينه لكنه معذور عنه فلو نذر ان يعطي من يصلي وافيا بالاجزاء التي اعتبرها
الشارع في التسمية درهما فراى من يصلي بغير سورة وآتيا بالاستعاذة بناء على ظنه بان تلك ليست جزء و
هذه جزء والناذر قد انكشف له ان الشارع لم ينص على جزئية الاستعاذة وانما نص على جزئية السورة

فعلى

فعلى القول بالتصويب له ان يعطيه الدرهم بخلاف القول بالتخطئة ثم ان المستحبات الواقعة في الصلوة ليست اجزاء
في التسمية على القول بالصحيح وان كانت هي في انفسها على قسمين احدهما ما هو جزء الافضل الافراد فهو مستحب
لغيره بمعنى ان المقصود منه اكمال الصلوة ولولا ذلك لم يكن مستحبا في نفسه وذلك كالقنوت فان استحبابه انما
هو للصلوة الثاني ما هو مستحب لنفسه لا لمحض الصلوة وذلك كالصلوة على النبي واله عند ذكر الركوع والسجود وكالدعاء
لاربعين مؤمنا في صلوة الوتر على ما يستفاد من الدليل الدال على استحبابه وتمييز القسمين انما يتحقق بالرجوع الى
الادلة الدالة على استحباب كل منهما فهو موكول الى الفقيه ويفترقان في الحكم باختصاص الاول بانه يشترط فيه جميع
ما يشترط في اكوان الصلوة وما يشترط في خصوص افعالها فان الاول كالاستقبال والطهارة فانهما شرطان في الجميع
فلو استدبر ولو في حال الخلوة من الافعال بطلت صلوته والثاني كاستدامة النية على قول واختصاص الثاني
بانه يشترط فيه ما يشترط في اكوان الصلوة دون ما يشترط في افعالها ولو فرض وقوع المستحب اخر الصلوة لتم
انه لا يشترط فيما كان مستحبا لنفسه نحو ما يشترط في اكوان الصلوة او افعالها لمضي الاكوان الصلوتية
ويترتب على ذلك الثمرة انه لو فرض المستحب الواقع اخر الصلوة مستحبا لنفسه فقد فرغ من الصلوة ولم يكن العدول
الى فريضة سابقة لو كان قد سهى عنها ودخل في اللاحقة لفوات محل العدول بانتهاء اخر جزء من الصلوة وان
فرض مستحبا لغيره كان محل العدول باقيا لبقاء الجزء غاية الامر انه جزء مستحب وانه لو شك في حال التلبس بذلك
المستحب كان شكه مما وقع بعد الفراغ لو فرض مستحبا وفي حال العمل لو فرض لغيره المقام الثاني في تصوير
معنى الاعم بناء على وضع اسامي العبادات كالاسماء واستعمالها فيه وذلك على وجوه احدها ان يراد بذلك
عدم اعتبار التقييد بالشروط في التسمية بعد اعتبار استجماعها لجميع الاجزاء ويقال لهذا الاعم بحسب الشرائط
ولعله خلاف المشهور الثاني ان يراد بذلك كون المسمى هو الاجزاء المقومة اي الاركان وما زاد على ذلك من
الاجزاء والشرائط لا مدخل له في التسمية فالاجزاء خارجة عنها والشرائط خارجة بمعنى عدم اعتبار
التقييد بها في التسمية ويسمى هذا بالاعم الاركاني وظاهر ما يحكى عن الفاضل القمي رح اختيار
هذا القول فانه قال الفاضل المحقق يمكن ان يستفاد مما ذكرنا في هذا المقام من باب التاييد والاشارة
والاشعار كون مهية الصلوة مثلا هو التكبير والقيام والركوع والسجود ويكفي في تحقق كل ذلك مجرد حصول
المهية واما الزائد على المهية وغيرها من الواجبات فشرائط وزيادات ولعل الى ذلك ينظر اصطلاح
العلماء في الاركان وجعل الركن في كل من المذكورات المسمى وان انتفاء كل منها ينتفي المركب و
جعل لباقي الواجبات احكام اخر انتهى ولكن يرد على هذا ايراد احدهما انه يلزم على الاركان وبين المسمى
عموما من وجه حيث يصدق الاسم فقد يوجد الاركان بدون صدق الاسم كما لو اتى بها من غير طهارة
ولا ستر ولا استقبال ولا ضم شيء من الاجزاء اليها فانه لا ريب ان فعل ذلك لا يسمى صلوة مع وجود

الاركان بانفسها وقد يوجد صدق الاسم بدون تحقق الاركان كما لو صلى صلوة مستجمعة لجميع الشرائط
والاجزاء وترك ركوعها من ركعة عمدا او سهوا فان مثل ذلك يسمى صلوة قطعا مع عدم اجتماع الاركان
وقد يجتمعان كما لو اتى بتمام الاركان والاجزاء والشرائط ومع كون الحال على هذا المنوال لا يبقى وجه
لجعل المناط في صدق الاسم وحصول المسمى هو الاركان ثانيهما انه يلزم الحكم بالتجوز حيثما اطلق الاسم
واريد مع الاركان غيرها من الاجزاء والشرائط كما هو الحال في جميع استعمالات الشارع والمتشرعة فلابد
من الحكم بالتجوز في كلها وهو كما ترى فان قلت ذلك من اطلاق المطلق وارادة المقيد مع فهم الخصوصية
من الخارج لا وضع للفظ وظاهر انه من قبيل الحقيقة لا المجاز قلت انما يتم ذلك ان لو كان جميع ما زاد
على الاركان من قبيل الشرائط دون الاجزاء فان اطلاق المطلق على فرد منه نظير الحمل
المتعارف ومع كون شيء من الزوائد من قبيل الاجزاء لا يصح الحمل ضرورة ان الاركان لا يصح
حملها على المجموع منها ومن الاجزاء الاخر فالصلوة اذا كانت عبارة عن الاركان كذلك يكون
استعمالها في المشتملة على الاركان والاجزاء من قبيل تسمية الكل باسم الجزء ولا يحتمل فيها الحقيقة الثالث ان
الاسم موضوع للاركان اذا لم ينضم اليها سائر الاجزاء لكن لو انضمت اليها كانت مما له دخل في
التسمية وان لم تنضم اليها لم يكن ذلك مما يمنع من صدق الاسم وبالجملة فوجود الاجزاء الاخر مما له دخل
في صدق الاسم والعنوان وعدمها مما لا دخل له في سلب الاسم والعنوان وذلك مثل البيت فان انعدام
شيء من جدرانه او ابوابه لا يوجب عدم صدق الاسم مع انه ما فقد لو كان موجودا كان مما له دخل في التسمية
وصدق العنوان ونظير ذلك التخيير بين الاقل والاكثر في التدريجيات بحسب الشرع كالتخيير في نزح ماء
البئر بين الثلثين والاربعين وان امتنع ذلك في التخيير العقلي وذلك لان ما زاد على الاقل عند وجوده
داخل في المأمور به وعند عدمه غير مانع من حصول الامتثال والاتيان به ويحتمل ان يكون مراد الفاضل
القمي رحمه هذا الوجه وهذا التقرير وانا نرفع عنه لزوم القول بالتجوز عند استعمال اللفظ في الاركان
والاجزاء جميعا على ما اوردناه على الوجه الثاني ثانيا لكن يرد عليه امران احدهما ان صدق الاسم لا
يدور مدار الاركان على ما عرفت من صدقه على ما لو ترك ركوعا من ركعة عمدا او سهوا فكيف يتوقف
وضعه لها وثانيهما ان مدخلية الاجزاء الغير الركنية في صدق الاسم غير معقولة بعد ملاحظة كون
المسمى من الامور التدريجية لانه يتحقق بتحقق الاركان ولا يتصور مدخلية ما تأخر عنها في الوجود في التسمية
ضرورة تحقق العنوان بها فلا يتم ذلك في الاجزاء ولو في مثل التشهد عقيب الثانية وكفى بذلك
نقضا والتمثيل بالبيت هنا مما لا يتجه لعدم وضعه بازاء اجزاء معينة كما هو مفروض المقام من كون
الموضوع له هي الاركان ولا بالتخيير في التدريجيات بحسب الشرع لامتياز الاقل والاكثر هناك

بالقصد

بالقصد في مقام الاتيان بالمأمور به بخلاف ما نحن فيه اذ صدق الاسم مما لا مدخل فيه للقصد وقد ذكر هذا
الوجه في هداية المسترشدين واشار الى بعض ما اوردنا عليه قال ثانيهما ان يقال بكون جميع الاجزاء
المفروضة للعبادة جزء لمطلق تلك العبادة ولا يلزم من ذلك انتفاؤها بانتفاء كل منها اذ
الاجزاء على قسمين منها ما يكون بقاء الكل وقوامه مرتبطا بها كالاعضاء الرئيسة ونحوها
للانسان ولا ريب في انتفاء الكل مع انتفاء كل منها ومنها ما لا يكون كذلك كاليد والاصبع
والظفر للانسان ولا ريب في عدم انتفاء الكل بانتفائها وصدق الانسان بعد قطع كل منها كصدقه
قبلها فان قلت بعد فرض شيء جزء لشيء كيف يعقل وجود الكل حقيقة مع انتفائه اذ من
الفطريات الحكم بانتفاء الكل بانتفاء الجزء قلت انما يرد ذلك اذا قلنا بكون ذلك الجزء معتبرا
في معنى اللفظ على كل حال واما اذا قلنا بجزئيته حين حصوله دون عدمه فلا ويتصور ذلك بان يقال
بوضع اللفظ لما يقوم به الهيئة العرفية المخصوصة من تلك الاجزاء مثلا فان قامت بعشرين منها كان
ذلك كلا ايضا ولا ينتفي مسمى اللفظ مع انتفاء الباقي وان انتفت الخصوصية السابقة اذ هي غير
ماخوذة في عنوان اللفظ وقد وقع نحو ذلك في كثير من الاوضاع فان لفظ البيت انما وضع لما قام
به هيئته المخصوصة المعروفة في العادة وتلك الهيئة قد تقوم بجميع الاركان والجدران و
الرواشن والابواب والاخشاب وغيرها مما يندرج في اسم البيت مع وجوده وقد تقوم بمجرد
الاركان وبعض الجدران وقد تقوم بذلك وببعض اخر على اختلاف وجوده الان ونحو الاركان
ونحوهما مما اعتبر في تحقق مفهومه لتقوم الهيئة بها بحيث لا حصول لها بدونها واما البواقي
فغير مخصوصة بالخصوص فان حصلت كانت جزء لقيام الهيئة بها ح ايضا والا فلا واختلاف الهيئة
مع زيادة ما تقوم به ونقصه لا يوجب اختلاف المعنى فان خصوصية شيء منها غير ماخوذة في الوضع و
انما اعتبرت على وجه عام لجميع نحوها الكلام في الاعلام الشخصية نظرا الى عدم اختلاف
التسمية مع اختلاف المسمى صبيا تارة والبالغ اخرى الماخوذ في وضعها مختلف في نفسه جدا من زمان الوضع
الى حين الشيخوخة مع قطع النظر عن ورود سائر الطوارئ عليه والتسمية على حالها من غير اختلاف وليس
ذلك الا لكون الموضوع فيها على ما ذكرنا اذا تقرر ذلك فنقول ان الوضع في المقام ان كان
على النحو المذكور هنا ان الاجزاء قد اخذت في تحقق المفهوم وبها قوامه فاذا انتفى شيء منها
انتفى ذلك المفهوم بانتفائه واجزاء ليست على تلك الصفة فهي اجزاء ما دامت موجودة واذا
انعدمت لا ينعدم الكل بانعدامها فالصلوة مثلا قد اخذت الاركان المعروفة في تحقق مفهومها
على كل حال واما سائر الاجزاء فان ... وجدت كانت اجزاء لقيام الهيئة بالمجموع والا لم ينتف

الكل بانتفائها لقيام المشترح بالاركان وهذا الوجه مال اليه بعض الفضلاء وان لم يذكره في بيانه ما فصلناه و
يضعفه انه لا فرق بين اركان الصلوة وغيرها من الاجزاء في صدق اسم الصلوة عرفا مع انتفاء كل منها اذا تحققت
هناك من الاجزاء ما يصدق معه الاسم هذا وقد نقلنا كلامه بطوله لاشتماله على تفصيل المقام الرابع
ما ذكره في هداية المسترشدين ايضا من ان كل واحد من اجزاء الصلوة اذا انتفى وحصل الباقي صدق معه
الاسم بحسب العرف قطعا من غير فرق بين الاركان وغيرها فليس هناك اجزاء معينة للصلوة تعتبر هي بخصوصها
في تحقق مفهومها الا هي بناء على وضعها للاعم موضوعة بازاء جملة من تلك الافعال المخصوصة مما يقوم بها الهيئة المعروفة
من غير تعيين لخصوص ما يقوم به وقد يكون الحال كذلك في غيرها من العبادات ايضا وكيف كان فينبغي
ان يكون في تلك الاسامي لما يقوم به هيئاتها بحسب العرف بما يصدق معها الاسم سواء اعتبر في حصولها تحقق بعض
الاجزاء بخصوصها كما قد يتفق في بعض العبادات اولا كما هو الحال في الصلوة واورد عليه بانه مع بعده في نفسه
لا يكون في تعيين المعنى المراد سوى الرجوع فيه الى العرف وهو انما يصح بعد حصول النقل والاشتهار واما قبله
فلا يكاد يتعين الموضوع له او المستعمل فيه بوجه لعدم امكان الاحالة الى العرف في العرف بل لا يكاد يحصل
معنى جامع بينهما بحيث يشمل الصحيح والفاسد وعندنا ايضا هذا والاولى في الايراد عليه ان يقال ان فهم العرف
عن الوضع وهو مستند اليه فلا يعقل اخذ الواضع منه الى العرف في الوضع الخامس ان المسمى هو مجموع الاجزاء
لكن مناط التسمية انما هو معظمها ونظير ذلك الوضع في الاعلام الشخصية فان من يسمى ولده زيدا انما
يضع لفظ زيد في مقابلة مجموع الاجزاء لكن لما كان من المركوز في الانظار انه يتبدل حالات ويزيد وينقص
فلا بد من كون المناط في التسمية هو معظم الاجزاء مما دامت باقية فالاسم باق وهو يسمى ولده وان لم يكن
عالما بتفصيل الحال لا ان التغير مركوز في نظره ومع ذلك يضع الاسم فالمناط في التسمية على ما
هو المركوز بقاء معظم الاجزاء وعلى هذا القياس الوضع في الفاظ العبادات وهذا الوجه لا يخلو من وجه
وهو نظير ما لو كان الوضع خاصا والموضوع له عاما السادس ان المسمى هو مجموع الاجزاء الا ان اهل
العرف يدعون ان الناقص بيسير عين التام بناء على مسامحاتهم المبنية على انهم اذا وجدوا في الناقص
الموصوف خاصية التام اقاموه مقامه وهذا هو شانهم في جميع المركبات الخارجية بل ربما استغنوا
عن اقامة القرينة على ادعائهم وذلك اذا كان وجود خاصية التام في الناقص في غاية الوضوح و
الظهور كالناقص عن المن بمقدار مثقال فيطلقون عليه اسمه لما عرفت من الظهور وان كان من شانهم
اقامة القرينة في غيرها ذكر كما في قولهم رايت اسدا يرمي بناء على مذهب السكاكي ومن المعلوم ان اطلاق
اللفظ على ما ادعي كونه من المسمى حقيقة لغوية وهذه المسامحة من اهل العرف لا دخل لها بالواضع
بل لو قال الواضع وضعت هذا الاسم لهذا المركب لا اريد به ما نقص عنه كان من شانهم ان يستعملوه

في الناقص

في الناقص بناء على مسامحتهم وادعائهم وهذا احد الاحتمالين في كون التسمية عرفية مع كون المسمى شرعيا
والاحتمال الاخر هو ان الواضع على طريقة اهل العرف فكما انهم لا يبالون بانتفاء جزء ويضعون اللفظ لما
يقبل النقص كذلك الشارع وهذا الوجه يرد عليه ان المسامحة في المركبات الخارجية وان كانت مما لا
ريب فيه الا ان ارجاع النزاع بين الصحيحي والاعمي الى ذلك مما لا مساغ له لالتزامهم بان محصل النزاع بينهما
ح بعد اتفاقهما على وضع الاسم لمجموع الاجزاء يؤل الى ان الصحيحي يقول لا بد من الاتيان بالجميع والاعمي يقول
بجواز المسامحة ومع ذلك لا يسع الاعمي التمسك باطلاق اللفظ ونفي المشكوك بالاصل لكونه مساويا للصحيحي في
القول بوضع اللفظ الا ان يقولوا بان اللفظ صار حقيقة عرفية في الناقص عند المتشرعة وعند الشارع
بان استعمله فيه الى ان وصل حد النقل فيه او اخر زمانه فيما ما ورد عن الباقر والصادق عليهما السلام ومن بعدهما
من الائمة وكذا ما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله في اواخر زمانه على الثاني فيجيء انه يتمسك باطلاق اللفظ نظرا الى الحقيقة
الشائعة او يقولوا بثبوت المسامحة العرفية التي هي مستغنية عن القرينة لكمال وضوح وجود خاصية التام في
الناقص فانه على هذين التقديرين يصح التمسك بالاطلاق اما على الاول فلكونه على حد الحقيقة واما
على الثاني فلوضوح تحقق خاصية الكل في الناقص وكون دونها مما لا يخطر ان عاد اما الاول فواضح
لكونه دعوى لا يساعدها شيء من الامارات والادلة مع كمال بعدها واما الثاني فلان وضوح الحكمة في
الامور الشرعية بحيث يتحقق لاهل العرف وجود خاصية التام في الناقص حتى يسوغ لهم التسامح فيها غير معلوم بل مما
علم من تتبع الاخبار وملاحظة حال الامور الشرعية خلافه وليس خواصها الا مكنونة عند اهلها لا سبيل
لاهل العرف ولا غيرهم اليه فيبعد دعوى التسامح منهم في الشرعيات مع القرينة لكنه لا يجدي في التمسك
بالاطلاقات فافهم ثم ان القائلين بوضع اللفظ للاعم متفقون في تقسيم الاجزاء الى قسمين مقومة
وغير مقومة وان اختلفوا في تصوير المذهب ويتضح الفرق بين هذا القول وقول الباقلاني في الاجزاء المقومة
حيث انه ينفيها باصالة الاطلاق كما ينفي غيرها لكون المستعمل فيه هو المعنى اللغوي بخلاف ارباب هذا القول
فليس لهم نفي الاجزاء المقومة لكونها مناط التسمية عندهم قطعا فهم موافقون للقائلين بالصحيح فيها و
انما يفترقون عنهم في الاجزاء الغير المقومة فالصحيحي لا بد وان يعمل على وفق مذهبه والاعمي ياخذ باطلاق
اللفظ وينفيها به لكن لا مطلقا بل اذا شك في نفيه واما المعلوم فيها مما له دخل في الصحيحي في لزوم
الاتيان بما له مدخل في الاسم فليس له التمسك باطلاق اللفظ ونفي الاجزاء المعلومة فان قلت
قضية ما ذكرت من المسامحة ودعوى الناقص كاملا في المركبات الخارجية انما هي جواز البناء على
المسامحة فيما نقص شيء من اجزائه المعلومة بعده تاما واجراء احكامه عليه قلت المسامحة انما تجري فيما
اذا تحقق عند اهل العرف ان الخاصية الموجودة في التام موجودة في الناقص بيسير كما في المركبات الخارجية

العرفية واما في مثل المركبات الخارجية الشرعية مما لم يتحقق لهم وجود خاصية الكامل في الناقص فلا وجه لـ
المسامحة فان مطلوبات الشارع ناشئة من مصالح كامنة فيها لا سبيل اليها لاحد الا الشارع وتحديد الاطلاق
وليست موكولة الى اهل العرف ولا غيرهم مع ان المسامحة انما تتطرق الى الشيء الحقير دون الجليل الخطير كما
يشهد بذلك ملاحظة النقيك والحنطة والشعير فترى يسامحون في الشعير دون الاول فان قلت اذا كان
الحال على ما وصفت فكيف التزمت في الاجزاء المشكوكة بالبناء على طريقة العرف مع ان ذلك ينافي ما ثبت
من الجواب وما هذا الا عمل بما في تزيين طريق الحق والصواب قلت لما لم يكن حرمة الجزء هناك امرا
محققا من قبل الشارع فلذلك رجعنا فيه الى طريقة العرف فيما يحققها فلا وجه للعدول عما علم ثبوته من قبله لا الا
الخروج من الدين وسلوك سبيل المعاندين هذا تمام الكلام في المقدمة فنقول وبالله التوفيق الاقوال في ذلك اربعة
احدها ان الفاظ العبادات موضوعة لما استجمع جميع الاجزاء وجاز التقييد بالشرائط باسرها الثاني انها
موضوعة لما استجمع الاجزاء دون التقييد بالشرائط فهذا قول بالصحيح بالنسبة الى الاجزاء والاعم بالنسبة
الى الشرائط الثالث انها موضوعة للاجزاء المعهودة دون غيرها من الاجزاء والشرائط فلا دخل لها في التسمية
وهذا هو القول بوضعها للاعم الرابع التفصيل بين الحج وغيره بوضع الثاني للصحيح دون الاول فهو
موضوع لما هو اعم من الصحيح والفاسد وقد استفاد بعضهم من كلام الشهيد انه ذهب اليه وحكي التفصيل الخ
اما القول الاول فقد حكي عن جماعة منهم السيد والشيخ في ظاهر المحكي من كلامهما والعلامة في موضع
من النهاية والسيد عميد الدين ره في موضع من المنية والشهيد الثاني ره في ك والعلامة الطباطبائي
ناسبا له الى اكثر المحققين وكاشف الغطاء وابو الحسين البصري وعبد الجبار بن احمد والآمدي وابن
الحاجب وعن الاسنوي انه حكاه عن الاكثرين ووافقهم على ذلك شيخنا الامام المرتضى ره فيما سمعته منه مد ظله
في مجلس البحث احتجوا بوجوه منها الاستقراء فانا وجدنا ان كل من اخترع شيئا مركبا كما لو ركب معجونا
او صنف كتابا ووضع له اسما فانما يضعه بازاء ما هو مطلوب منه وهو الجامع لجميع الاجزاء والشرائط ومنها
صحة سلب الاسامي عن الفاسدة لفقد شرط او جزء ويمكن نقل ما سمعته من شيخنا الامام المرتضى
في بيانه في مجلس البحث قال ره لا بد في صحة السلب من تحصيلها من الخطابات الجارية في العرف الذي ذلك
اللفظ يغلب فيه والا فصحة السلب بحاله ابتدا وجوده انه لم نقل باتصافها بالاسامي فيهم صحة سلب اسم الصلاة
عن الخلاف يقول من صنعه او فاعلوه منه ليس عنه ما في جواب من قال احق به وعلى هذا فصحة السلب
شرعا لا بد وان تؤخذ من الادلة الشرعية فمنهم من تولى لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة
افضل وما في معناه الواردة للندب ضرورة كثرة طلب الاشياء على وجه الندب في الادلة الشرعية فلكن
فيما نحن فيه يستفاد من الادلة الشرعية صحة سلب اسم الصلاة عن الفاسدة ومنها ما تمسك به شيخنا المتقدم ذكره

بعد سلب الاسم ...

١

في مجلس البحث وهو انه لا ريب في ان الشارع لم يصرح بانه وضع هذه الالفاظ للمعاني المخترعة المخصوصة وانما
استعملها في المعاني الشرعية الى ان بلغت حد التعين ونحو ولا ريب ان الاستعمال انما كان جاريا في المعاني
الصحيحة دون غيرها لوقوع الاستعمال في مقام الاوامر وبيان الاحكام ولازم ذلك بلوغ هذه الالفاظ من
الوضع التعيني المستند الى المعاني الصحيحة ثم انه ره اورد على نفسه بانه يمكن توجيه المنع على الدعوى المذكورة
استنادا الى ان من الاستعمال ما هو في الا ان يكون المراد به الاعم مثل قوله ع ذبيحة من دان بكلمة الاسلام وصام
وصلى لكم حلال اذا ذكر اسم الله عليه وعلى هذا فيتجه المنع من تحقق التعين بالنسبة الى الصحيحة واجاب بان المراد
بالصيام والصلاة في الحديث ايضا ليس الا الصحيح منهما ومراده ع بالحديث المتدين بالصلوة والصيام بان
يعتقد ثبوتهما في الشرع لا فعلية الاتيان بهما ولو عمل على ظاهر الاعم واللازم ان يكون ذبيحة تارك الصلوة رأسا
المعتقد بثبوتهما شرعا حراما واللازم باطل بالضرورة هذا وبعض من تأخر في المقام سلك اخرى وهو انه ذهب الى
اختيار القول باعتبار الاجزاء فقط في التسمية واما الشرائط فذكر ان فيها وجهين من الاعتبار وعدمه
ثم قوى الاعتبار فللمقام دعويان الاولى اعتبار الاجزاء باسرها في التسمية واحتج عليها بوجوه
ونفع التمسك بها في كلماتهم لاختيار القول بالصحيح الاول الاستقراء وقد تقدم بيانه الا انه اقتصر في بيانه
على ذكر الاجزاء وايده بان ما قيل في اثبات الحقيقة الشرعية على تقدير تماميته انما يثبت الوضع للمطلوب
لانه الذي لا بد فيه من الاستغناء عن نصب القرائن الثاني ان الاطلاقات الواردة في الكتاب والسنة
كقوله تعالى اقم الصلوة وتفصيل المقام ان التمسك بالعمومات والاطلاقات يتفرع على وجهين احدهما
ان يكون الموضوع معلوما دون الحكم فالتمسك هناك يكون لاستعلامه كما لو علمنا كون المعاملة
الخاصة عقدا وشككنا في كونه مما يجب الوفاء به فيتمسك بعموم قوله تعالى اوفوا بالعقود لنفي كونه
مما يجب الوفاء به فيتمسك بعموم قوله تعالى وهذا وجه شايع ذايع الثاني ان يكون الحكم معلوما دون
الموضوع فيتمسك هنا للتشخيص وهذا الوجه قد اشار اليه العلامة ره في جملة من المواضع وبيان ذلك
انه كلما دار الامر بين التخصيص والتخصص اي بين الخروج الحكمي والموضوعي فالثاني اولى فاذا قال المعصوم
لعن الله بني امية قاطبة ونحن نعلم ان الله عز شانه لا يرضى بلعن المؤمن ثم انا وجدنا رجلا مؤمنا
وشككنا في كونه من بني امية او غيرهم فان قلنا انه منهم لكنه خرج عن تحت العموم وهو اللعن لزمنا ان
نقول بوقوع التخصيص والتصرف في اللفظ باستثناء ذلك الرجل ثم ناخذ بعموم اللفظ لاصالة عدم التخصيص
فنستكشف بذلك عن انه ليس منهم وهو تشخيص حال الموضوع ففيما نحن فيه لو كان المسمى غير المطلوب
لزم التقييد في قوله اقم الصلوة فيبنى على اصالة عدمه ونأخذ باطلاق اللفظ فنستكشف بذلك

عن خروج الناقصة عن عنوان المسمى فنقول لو كانت هذه صلوة لكانت مامورا بها لكنها ليست بمامور بها
فليست صلوة وهذا قياس استثنائي مفيد للمطلوب الثالث التبادر فان اهل العرف اذا سمعوا
لفظ الصلوة تبادر الى اذهانهم المعنى الذي يحصل به التقرب وهو التام الاجزاء وذلك اية الحقيقة و
احتمال كون التبادر اطلاقيا يندفع بان الاصل فيه كونه وضعيا وقد ادعى بعضهم عليه الاجماع ويرد عليه ان
المتبادر عندهم هو الصلوة المتعارفة المشتملة على الواجبات والمندوبات وذلك كما لا يفيد في القول
بالاعم كذلك لا يثبت القول بالصحيح الذي هو عبارة عن الاجزاء الواجبة فيعلم من ذلك ان تبادر الصحيح اطلاقي
وليس ناشيا من الوضع والا لم يتخلف مع ان كون الاصل في التبادر هو الوضع ثم كما سيأتي بيانه في محله [?] و
لكون لا انصراف انه منع كون الاصل في التبادر هو الوضع وان كان فعلم الا ان التبادر المدعى في المقام وضعي و
ليس ناشيا من مجرد الاطلاق وان ما ذكر من كون المتبادر هو المجموع المشتمل من الواجبات والمندوبات انما هو
بحسب ظاهر انظارهم وهو على الغفلة عن عدم مدخلية المندوبات في نفس العبادة الموجبة وبعد تنبيههم
لا نسلم ان التبادر عندهم هو الاجزاء الواجبة باسرها دون غيرها من المندوبات الرابع صحة السلب عن
غير المستجمع لها وتقرير ذلك على وجهين احدهما ما هو بالوجدان وبيانه انه يصح سلب اسم كل من العبادات
عن الفاسدة فيصح ان يقال لمن صلى بدون الطهارة متعمدا انه لم يصل حقيقة وانما وقع منه صورة وكذا
الحال في غيرها من الوضوء والغسل والتيمم ونحوها وصدق تلك العبادات على الفاسدة منها انما هي من باب
المشاكلة ولا صحة سلب عنها عند التامل في العرف ظاهر وذلك دليل على عدم كون الفاسدة من
افراد الحقيقة لها فلا تكون اسامي لما يعمها فينحصر الامر في كونها اسامي لخصوص الصحيحة منها وهو المدعى.
ثانيهما ما هو من الاخبار كلمات الشارع فرعا انه حكم بسلب الاسم عن الفاسدة اما بالالتزام او بالمطابقة.
اما الاول فبيانه انا وجدنا انه قال الصلوة خير موضوع وقال الصلوة قربان كل تقي فحكم على الصلوة
المحلاة باللام الجنسية السارية في جميع الافراد بكونها خير موضوع وما يتقرب بها المتقون وينعكس
بعكس النقيض الى قولنا كل ما ليس بخير موضوع ليس بصلوة وقولنا كل ما ليس بقربان كل تقي ليس بصلوة
فان الموجبة الكلية تنعكس كنفسها في عكس النقيض ومن البين الذي لا يكاد يخفى ان [?] الصلوة
الفاسدة ليست بخير موضوع ولا مما يتقرب به المتقون واما الثاني فبيانه انه ورد عنه انه لا صلوة الا
بفاتحة الكتاب وكذا ورد عنه في بيان حد الركوع والسجود ومن لم يتم فلا صلوة له فانه حكم
بنفي الصلوة بانتفاء الفاتحة التي هي جزء منها ولا التي لنفي الجنس حقيقة في نفي الحقيقة فتنتفي الصلوة
بانتفائه وبعد ذلك لا تكون الصلوة موضوعة للصحيحة اذ لا ينتفي الاعم بانتفاء الفاتحة ثم انه حكم الخبر [?]

وان كان

وان كان في مقام انتفاء الصلوة بانتفاء خصوص الفاتحة الا انه بضميمة عدم القول بالفصل بينها وبين
غيرها يتم الكلام بالنسبة الى سائر الاجزاء هذا وقد اورد على هذا الاستدلال بوجوه منها ما ذكره
الفاضل القمي ره من ان مثل لا صلوة الا بفاتحة الكتاب مما نحو فيه الفعل بلا التي لنفي الجنس صار حقيقة
عرفية في نفي الصفة وعلى هذا فلا يدل على مذهب القائلين بالصحيح بل هو على مذهب القائلين بالاعم ادل
واستشهد لما ذكره بان العلماء تكلموا في كون مثل ذلك مجملا او لا ولو كان لا النفي الجنس باقية على الحقيقة
العقلية لم يكن للكلام على اجماله وجه وكان اللازم حمله على نفي الحقيقة ثم انه شدد النكير على القائلين
بالصحيح والمتمسكين في اثباته بما ذكروا ورد عليهم بلزوم الدور من جهة انهم بنوا نفي الاجمال وكون
لا لنفي الحقيقة في امثال التركيب على القول بالصحيح بنفي الاجمال وكون لا لنفي الحقيقة لزم الدور لثبوت
التوقف من الطرفين هذا محصل كلامه رفع الله مقامه رتبته ويرد عليه اولا ان كون لا لنفي الحقيقة
بحسب الاصل مسلم بيننا وبينه واما ثبوت الحقيقة العرفية بالنسبة الى نفي الصفة فهو دعوى لم يقم
عليها برهان والاصل عدم النقل فالحق انها باقية على الحقيقة العقلية من نفي الحقيقة وثانيا ان
ثبوت الحقيقة العرفية بالنسبة الى نفي الصفة اما ان يكون بالنسبة الى جميع موارد استعمال الا بان يكون
منقولة عن نفي الحقيقة الى نفي الصفة حتى في مثل لا رجل في الدار ولا اله الا الله فذلك مما لا يساعد
المنقول به وهو مدعوة لا يلتزم به واما ان يكون بالنسبة الى الاعمال والافعال من مثل الصلوة وسائر العبادات
بان يكون لا منقولة في العرف الى نفي الصفة اذا دخلت عليها وباقية على الحقيقة العقلية اذا دخلت
على الذوات فذلك تفكيك في لفظ واحد بالنسبة الى متعلقين وهو مستهجن ركيك لم يوجد له نظير
في شيء من اللغات واما ما ذكره من الدور ففيه انه نفى الاجمال على كون الفاظ العبادات موضوعة للصحيح
من باب الاندفاع اذ لم يقع منهم ذلك فانهم لما ذكروا اما الخلاف في اجماله وبيانه وعدوا انها مثل لا صلوة
الا بفاتحة الكتاب استثنوا من ذلك الخلاف ما لو قيل بالصحيح اذ عليه لا يتمشى النزاع لكونه مبينا على هذا التقدير
ثم اجروا النزاع على القول بالاعم وذلك بيان منهم للواقع لا الحكم بكون عدم الاجمال موقوفا على القول
بالصحيح اذ غاية ما في الباب انه اتفق مقارنتهما الا ترى انه يرتفع الاجمال على القول بالاعم وكون الصحة مثلا
اقرب المجازات ثم ان الظاهر من كلامه ان توقف عدم الاجمال على القول بالصحيح انما يتحقق على تقدير ثبوت
الحقيقة العرفية بالنسبة الى نفي الصفة فانه قال بعد دعوى ظهور مثل التركيب المذكور في نفي الصفة
في العرف ولذلك تداول العلماء هذا التداول في مباحث المجمل والمبين ولم يحملوا ارادة نفي
الحقيقة الذات لا على تقدير هذا القول الضعيف وذلك ليس لان الاصل الحمل على الحقيقة بل
الاصل هنا خلافه بل لان دعوى كون هذه الالفاظ اسامي للصحيحة صادقة قرينة لحمل نفيها على

مقتضى الحقيقة القديمة التي هي الموضوع له الكلمة لا يقال لوا ان حملها على نفي الذات ممكن فنقول حمل هذه الجملة
على نفي الذات مع كونها ظاهرة في نفي صفة من صفاتها انما يمكن اذا ثبت كون الصلوة اسما للصحيح والا فهو بمناسبة
بسياق النظائر سيما مثل قوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد فاذا اردنا اثبات كون الصلوة اسما للصحيح
بسبب مقتضى الحقيقة القديمة فذلك يوجب الدور هذا وبعد ارتفاع ثبوت الحقيقة العرفية بالنسبة
الى نفي الصفة يرتفع بنيان ما ذكره من الدوران ومنها ما اورده بعضهم وهو ان لا التي لنفي الجنس وان
تكون حقيقة عرفية لكنها صارت مجازا مشهورا في نفي الصفة وح يتضح الاشكال في الاستدلال المذكور بناء
على مذهب من يقول بتقديم المجاز الراجح على الحقيقة المرجوحة اذ لا يبعد من حمل الخبر على نفي الصفة دون نفي
الذات الذي هو مبنى القول بالصحيح وكذا على مذهب من يقول بالتوقف فلا بد من التوقف ومقتضاه عدم تمامية
الاستدلال نعم يتم على مذهب من يقول بتقديم الحقيقة المرجوحة فالحاصل عدم تمامية الاستدلال على جميع
المذاهب وهو مدفوع اما اولا فبعدم ثبوت المجاز المشهور وعدم وجوده الخارجي في المقام ولا في
سائر الموارد وانما هو مفهوم من دون مصداق خارجي كما اعترف بذلك جماعة واما ثانيا فبان لازم ما ذكره
من تحقق الشهرة بالنسبة الى المجاز المذكور في زمن الشارع وصوله الى حد الحقيقة في زماننا قطعا فان
مرتبة النقل بعد المجاز المشهور يسير فيتحقق النقل بكثرة الاستعمال ولو قليلا مع ان الواقع في زماننا خلافه كما
لا يبعد اعتراف الخصم بذلك ومنها ما اورده بعضهم ايضا وهو انه وان لم يثبت النقل ولا المجاز المشهور
الا انه وظيفة الشارع لما لم يكن بيان الموضوعات وانما وظيفته بيان الاحكام فلا بد من صرف الكلام
عن ظاهره الى ما يناسب بيان الحكم وهو نفي الصفة ويندفع اما اولا فبان كون وظيفة الشارع بيان
الاحكام لا يستلزم عدم القبول عنه لو بين غيرها حتى يحتاج الى صرف الكلام عن ظاهره لذلك بل يقبل
منه جميع ما بين لكونه معصوما لا يبين الا ما هو الحق والصواب فتامل واما ثانيا فبان الموضوع في الخبر
انما هو من جملة الموضوعات التي لا بد وان توخذ عنه لكونه من جملة الامور الشرعية المجعولة له مع ما
يترتب عليه من الاحكام وليس من قبيل الموضوعات العرفية التي ليس من شانه بيانها ومنها انا نرى من
الصلوة ما هو صحيح بغير فاتحة كصلوة الماموم وصلوة من نسي القرائة وح فلا بد اما من ارتكاب التقييد
بان نفي الصلوة للعامد المنفرد او ارتكاب مجاز واذا دار الامر بين التقييد والمجاز ولا مرجح سرى
الاجمال الى الخبر فيسقط الاستدلال ويندفع بانه اذا دار الامر بين التقييد والمجاز قدم التقييد كما هو
مقرر في محله وح فلا ينسد باب الاستدلال هذا هو الكلام في ما ذكر الدليل على اعتبار الاجزاء بتمامها
في التسمية ويؤيده ذلك ما يحكى عن المولى الوحيد البهبهاني ره من دعوى الاجماع على اعتبارها
فيها وكون النزاع بين ارباب القولين مختصا في الشرائط واما الثانية ان في اعتبار التقييد بالشرائط

وفي التسمية

في التسمية وعدمه وجهين من ان عمدة ما استندنا اليه هو الاستقراء وهو قاض بعدم دخول التقييد بالشرائط
في عنوان المسمى كما يتضح ذلك بعد ملاحظة حال المعاجين والادوية وغيرها وان مع ملاحظة اجزاء الصلوة
لا تستلزم التقييد بالشرائط فيها الا ان لها تحقق جزء ولا يقال لها تحقق المقيدة بالطهارة مع بل
لا يسبق الذهن الى اشتراط الطهارة مثلا فيها وكذا في غيرها من الاجزاء والشرائط ومن ان حكم
الكل ثابت للجزء فلا يكون التقييد بالشرائط مما له مدخل في الاسم ومن ان سائر الادلة التي ذكرها
القوم وذكرناها ايضا لم يجري باسرها في الشرائط فلا بد من الالتزام باعتبار التقييد بها
في الاسم فللتوقف في المقام وجه وحيث قلنا بالتوقف فما لنا في الرجوع الى الاصول العملية
الجارية في المورد حال القائلين بالصحيح وح ان قلنا بالبرائة عند الشك في الاجزاء والشرائط فهو
المرجع وان قلنا بالاشتغال كان هو المرجع كما هو شانهم من الرجوع الى احد من الاصلين في هذا
المورد على اختلافهما فيه وهذا المقام من جزئيات قاعدة كلية وهي انه اذا دار الامر بين كون اللفظ
موضوعا لمفهوم معين حتى يكون مبينا وبين كونه موضوعا لمفهوم غير معين حتى يكون مجملا كان اللفظ ح
من قبيل المجمل لانه يصدق عليه تعريفه بانه ما لم يتضح دلالته من جهة انه لم يعلم وضعه لاحد المعنيين بخصوصه
ومن شان المجمل انه يرجع في مورده الى الاصول العملية ولما كان المقام من قبيل ما شك فيه في
الشرطية او الجزئية وكان حكم الشك فيهما مختلفا فيه من حيث الرجوع الى البرائة او الاشتغال
فلذلك صرحنا بذكرهما الا انه لو فرضنا ان الاصل الجاري في المورد عند فقد الدليل الاجتهادي
مغاير لهما كالاستصحاب مثلا كان هو المعول ولكنه سلمه الله تعالى بعد ذلك انه لا يبعد ان الشرائط ايضا
معتبرة في التسمية لانا نجد ان الموضوعات الشرعية كالصلوة ونحوها ليس حالها حال الموضوعات
العرفية فنرى انه لو اتى احد بشيء من هيئة العبادات كالصلوة مثلا بغير نية القربة التي هي من جملة
الشرائط وعلم ذلك منه المتشرعة لم يقولوا انه صلى بل قالوا انه اتى بما ليس بصلوة بل لو سئل
الاعمى عن حال ذلك العمل في حال الخلوة فضلا عن مذهبه احاط علما هو مقتضى اصل فطرته التي هي طريقة
المتشرعة وهو كون ذلك العمل ليس بصلوة واما القول الثاني فقد حكى عن بعضهم في الهداية
وكان ملحوظ القائل به رعاية دخول الاجزاء في الكل فلا ابقى للحكم بصدق الكل مع انتفاء شيء منها
وان الشرائط لما خارجة عن المشروط فلا وجه لاخذها فيها والا لكانت اجزاء وهذا القول لا يخفى
سقوطه لان المعتبر من الشرائط عند القائل باعتبارها انما هو دخول التقييد بها في المسمى مع خروج
نفس القيد بخلاف الاجزاء فانها داخلة فيه بانفسها واما القول الثالث اعني كون الاسامي
لما هو اعم بالنسبة الى الاجزاء والشرائط فلا يعتبر اجتماع مصاديق شيء منها فقد حكى عن العلامة

في غير موضع من النهاية والمبادي والارشاد في الايضاح والسيد عميد الدين في موضع من المنية والشهيد الثاني في تمهيد
القواعد والروضة وشيخنا البهائي ره وابي بكر وابي عبد الله البصري وغيرهم وهذا القول هو الذي
اختاره واستقصى بيانه وتحرير الدليل على وجه لم يسبق اليه غيره فاقول ان تقرير الدليل عليه تارة
في مقابل من ينكر الوضع التعييني بالنسبة الى هذه الاسماء وفي مقابل الشرعية ويعترف بالوضع التعيني كشيخنا الاكمل
المرتضى ره وبعض من تبعه واخرى في مقابل من لا ينكره اما على الاول فنقول لا ريب ولا اشكال في ان المراد
بالصحة المبحوث عنها وان كان هو المعنى اللغوي لا انه يعتبر وقوعها على ما هو في نظر الشارع لا مطلقا
بل بعد استكمال الشريعة فالمراد بها انما هو استجماع جميع الاجزاء والشرائط المعتبرة بعد استكمال الشريعة
ولا ريب ايضا في ان الموضوعات الشرعية كالاحكام الشرعية انما استكملت بالتدريج فالصلوة في اوائل حدوث
الشرع لم تكن متلبسة بهذه الخصوصيات الخاصة فانه قد وقع التصرف فيها اما بتبديل شيء مما يعتبر فيها
بآخر كاستقبال بيت المقدس فانه تبدل باستقبال الكعبة فقد ورد ان النبي صلى الى بيت المقدس ثلث عشر سنة
فقد كان استقباله شرطا في الصلوة ومعتبرا فيها على حد شرطية استقبال الكعبة فيها بعد نسخ استقباله فيها او
اما بزيادة شيء كما في الفاتحة والسورة فانهما لم تكونا واجبتين في صدر الاسلام فلم تكونا جزئين لما
كان مأمورا به في ذلك الزمان ثم جعلتا جزئين للصلوة ومعلوم ان الشارع قد استعمل تلك الالفاظ في
المعاني الحادثة الدائرة في صدر الاسلام كما ان من المعلوم انه استعملها في الدائرة بعد استكمال الشرع المشتملة
على الزوائد المعتبرة التي لم تكن معتبرة في صدر الاسلام وبعد ملاحظة هذه المقدمات يدور الامر بين احد امرين احدهما
ان يكون الشارع قد اعتبر العلاقة بين المعنى الثابت في صدر الاسلام بخصوصه والمعنى اللغوي ثم انه
بعد ما زاد عليه شيئا اعتبر العلاقة بين المعنى اللغوي وذلك المجموع المركب من الزوائد وما زيد عليه حتى
يكون كل من المعنى الاول والثاني معنى مجازيا استقلالا وهكذا الحال بعد ما زاد شيئا اخر حتى يكون هناك
مجازات متعددة وكذا الحال بالنسبة الى الصلوة المشروطة باستقبال بيت المقدس والصلوة المشروطة باستقبال الكعبة
وثانيهما ان يكون قد اعتبر العلاقة بين ذلك المعنى الثابت في صدر الاسلام الجامع لجملة من الاجزاء المعتبرة وشيء
من الشرائط المأخوذة في نظر الشارع بلحاظ كونه اعم مما يقترن بما يزيد عليه من الاجزاء والشرائط و
مما لم يقترن به وذلك لعلمه بانه سيزاد الاجزاء ويندفع الاول بان ذلك مما لم يلتزم به احد من
القوم ونحن نقطع بعدم اعتبار الشارع كلا من المركبات المترتبة في الوجود مجازا استقلالا فيتعين
الثاني وهو المطلوب من استعمال الشارع الفاظ العبادات في الاعم لكن لا يلزم مما ذكرنا هو ان يكون القدر
المشترك هو ما ثبت في صدر الاسلام من المركب من الاجزاء المعلومة المأخوذة لا بشرط ويجري الكلام
بالنسبة الى ما زاد على ما تحقق في صدر الاسلام من المركب من الاجزاء ينبغي اطلاق اللفظ وارادة القدر

المشترك على هذا عبارة عن الاركان واما ما ذكر من ان معظم الاجزاء الغير المعينة اي جزء كان حتى يرجع التبادل
الى الاجزاء وان ما ذكره المتأخرون من وجوه تصوير معنى الاعم بان يكون المستعمل فيه هي الاركان او معظم
الاجزاء او يكون المسمى هو المجموع لكن يكون مناط التسمية هو المعظم فتثبت بوجوده وتنتفي بانتفائه ونحو
ذلك مما تكلفوا لاثبات الجامع والقدر المشترك على تقدير الوضع للاعم او الاستعمال فيه كلها غلط باطل
دعاهم الى ذلك ضيق المجال وعدم التفطن للحد الذي بين من ارباب القول بالاعم اليه وما ذكرنا يعلم الوجه
في تخصيص اسامي الموضوعات الشرعية بالالتزام فيها بالوضع للاعم والا فلا وجه للتخصيص فلم يلتزمون بان
الصلوة مثلا للاعم ولا يلتزمون بتعلق لفظ البطيخ والسفرجل ونحو ذلك مما يتصف معانيها بالصحة
والفساد ثم انه ينبغي هنا نكتة وهي انه لا يلزم مما ذكرنا هو ان لا يصح دعوى الحقيقة الشرعية بالنسبة الى الاعم
على وجه التعيين لاختلاف المعاني المستعمل فيها ثم ان يتحقق تكرر الاستعمال في المرتبة الاخيرة الجامعة للاجزاء
والشرائط عقلا لعدم قضاء الاستقراء بثبوت الحقيقة الشرعية في مثله نعم ثبت بالنسبة اليها والا فلا
ومع الشك تنفى بالاصل عنهما واما على الثاني وهو القول بالوضع التعييني فمقتضى ما ذكرنا من قبل من
هو انه لا يلزم معه جواز التجوز بلا حقيقة صح ان يقال ان الشارع عين الاسامي في اول الشرع لخصوص
الصحيح لكنه لم يستعملها الا في الاعم مجازا لانتفاء المقتضي لاستعمالها الا ان الوجوه التي ذكروها لثبوت
الحقيقة الشرعية للوضع التعييني لما كانت غير ناهضة عندنا باثبات المدعى بالنسبة الى هناك انحصر في الالفاظ
كالصلوة والصيام ونحوهما لا يمكن دعوى الحقيقة الشرعية فيها مضافا الى ندرة المجاز بلا حقيقة منعا
من اصله واقل ما هناك ان ندعي هذا المقال بطالب بالبينة هذا ما سنح لي في هذا المقام واحتج المانعون
بوجوه غير ناهضة باتمام المطلوب احدها قضاء امارات الحقيقة بها فانها في عرف الاستعمال و
بيانها ان الاسامي تطلق على الصحيح تارة وعلى الفاسدة اخرى والاصل فيما هو كذلك ان يكون حقيقة
في القدر المشترك بين الامرين حذرا من الاشتراك والمجاز ومنها صحة تقسيمها الى الصحيحة والفاسدة وهو
ظاهر في كونها حقيقة في المقسم ومنها انها تقيد بالصحة تارة والفساد اخرى والاصل فيما هو كذلك
ان يكون حقيقة في مجمع القيدين ومنها صحة استثناء الفاسدة منها اذا دخل عليها ارادة العموم و
ذلك دليل على انها لما يعمهما والصحيح اذ الاصل في الاستثناء الاتصال ومنها حسن الاستفهام عن حال
العبادة الواقعة من شخص هل كانت صحيحة ام فاسدة والاصل في ذلك كون المستفهم عنه مشتركا لفظيا او معنويا
وحيث ان الاول منفي بالاجماع تعين الثاني والجواب عن هذه الجملة اما اولا فبان كونها من امارات
الحقيقة مطلقا ممنوع وسيجيء التفصيل في محله ان شاء الله واما ثانيا فبانها بعد تحقق كونها من اماراتها
لا تقاوم التبادر وعدم صحة السلب المعتضدين للقول بالصحيح لكونهما اقوى منها ومنها التبادر بمعنى

اما اذا سمعنا لفظ الصلوة من وراء الجدار مثلا تبادر الى اذهاننا الاعم لكثرة مغلوطين عليهم بان كتاب
منه العبادة وليست الا الصحيحة ومنها عدم صحة سلب اسم الصلوة مثلا عن الفاسدة وهو دليل كونها للاعم
وقد عرفت ان من اتى بالاركان المخصوصة بغير نية القربة لا يصح لاهل الشرع ان يقولوا انه صلى ويقولون ان
ما اتى به ليس بصلوة وذلك صحة سلب اسم الصلوة عن الفاسدة فاين عدم صحة السلب وعلى هذا القياس
غير نية القربة من الاجزاء والشرائط فانها اذا فقدت اوجب انتفاؤها سلب الاسم فان قلت ان صحة
السلب انما يكون دليل المجاز اذا كان السلب بعنوان الحقيقة دون المبالغة كما في نحو البليد
انه ليس بانسان وما نحن فيه من قبيل الثاني قلت اما اولا فلو سلم انا نشاهد بكونه على سبيل الحقيقة و
بيان الواقع واما ثانيا فشيوع السلب مرادة بالنسبة الى كل من الاجزاء والشرائط ولو كان مثل ذكر الركوع
اذا تركه عمدا دليل على كون السلب على جهة الحقيقة دون المبالغة فالسلب باعتبار انتفاء نية القربة شايع
وكذا باعتبار غيرها وليس مثل سلب الانسان عن البليد يتفق في بعض الاحيان وان كنت في ريب
من صحة السلب عرفا ووجدانا فعليك بالسلب الوارد عن الشارع في قوله ع لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
وقوله ع لا صلوة الا بطهور بناء على احتمال الحقيقة الثاني ما ذكره الفاضل التفرشي تاييدا للمذهب بما رواه
الكليني في الموثق كالصحيح لابان بن عثمان عن الفضيل بن يسار عن ابي جعفر ع قال بني الاسلام على خمس
الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية فاخذ الناس باربع وتركوا
هذه يعني الولاية فان من الظاهر الواضح ان المراد بالاربع هو الاربع من الخمس وهي ما عدا الولاية
والتحقيق ان عبادة هؤلاء يعني من ترك الولاية فاسدة كما دل عليه الاخبار وكلام الاصحاب فالاخذ بالاربع
على هذا الوجه يعني بغير اخذ بالولاية لا يمكن الا من جعلها اسامي للاعم والجواب ان الكلام في الحديث
يقع في مقامين احدهما في صدره والثاني في ذيله اما الاول فهو ان قوله ع بني الاسلام على خمس
لا يصح ان يراد به غير الصحيح اذ من المعلوم ان الفاسدة لا يبتنى عليها الاسلام سواء كانت هي الصلوة
ام غيرها من العبادات المذكورة واما الثاني فهو ان قوله ع فاخذوا بالاربع يجري فيه احتمالات
ثلثة احدها ان يكون المراد بالاخذ بالاربع الاعتقاد والاذعان بكونها من قبل الله كما يدل عليه
اقترانها بالولاية فيكون المراد انهم لما بلغتهم الدعوة قالوا ان الاربع من عند الله واما الولاية
فليست من عنده تعالى وانما هي صادرة من رعاية النبي علاقة القرابة وحب لابن عمه فاعتقدوا الاربع
دون الولاية وح فلا يدل على مدعى القائل بالاعم اذ لم يستعمل الصلوة مثلا في الفاسدة حتى يدل على مدعاه
وانما مؤدى الخبر هو اعتقادهم بالصلوة التي اتى بها النبي ص واخبر ان الله امر بها ثانيها ان يكون المراد
بالاخذ بالاربع العمل بها والاتيان بها لكن بناء على زعمهم فانهم يزعمون ان ما يأتون به صلوة نظير كون

كنا فيتوى

المنافقين كاذبين على زعمهم في قولهم اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله
والله يشهد ان المنافقين لكاذبون على ما قيل في توجيه كونهم كاذبين مع ان الكذب عبارة عن عدم المطابقة للواقع
وهم قد شهدوا بما يطابقه وعلى هذا فلا ريب انه قد استعمل الصلوة وما اقترن بها في الصحيح لكن بحسب الحقيقة
الزعمية وقد ذكر بعض اواخر المحققين انه من زعم الجدار انسانا فاستعمل فيه لفظه فهو حقيقة وعلى هذا
القياس كل ما كان من هذا القبيل فانه ما في الباب انه مخطئ في اعتقاده وفي المقام لما اعتقدوا ما اتوا
به من الاركان صلوة صحيحة وكذا امثالها استعمل المعصوم لفظها فيما اعتقدوه اياها وح فلا يفيد مدعى
القائل بالاعم ايضا ثالثها ان يكون المراد بالاخذ بالاربع العمل بها ولكن يكون اطلاق الاسم بحسب
اعتقاد المعصوم ع بان يكون استعمال لفظ الصلوة فيما يأتون به ناشئا عن اعتقاده ع بانه صلوة وح
فيفيد مدعى القائل بالاعم ومع سريان هذه الاحتمالات الثلثة لو لم نقل برجحان الاولين فلا اقل
من المساواة فيصير الحديث مجملا فلا يفي بما رامه الفاضل المذكور سلمنا لكنه لا يفيد ازيد من استعمال
الصلوة وما اقترن بها في الفاسدة ومع كون الاستعمال اعم من الحقيقة كما اعترف به غير مرة ليس
للخصم التشبث بالحديث ان سلمنا لكنه مما يفيد كونها للاعم بحسب الشرائط لكون الولاية شرطا للصلوة
الواقعية ولا يفيد كونها للاعم حتى بحسب الاجزاء كما هو مدعاه والقائل بالفصل موجود فلا يستلزم اطلاقه
بعدم القول بالفصل الثالث ما ذكره الفاضل المذكور ايضا تاييدا ومما يؤيد كونها اسامي للاعم انه
لا اشكال عندهم في صحة اليمين على ترك الصلوة في مكان مكروه او مباح مثلا وحصول الحنث بفعلها
ويلزمهم على ذلك المحال لانه يلزم ح من ثبوت اليمين نفيها اعني يلزم من تعلق اليمين عدم تعلقها
فان ثبوتها يقتضي كون الصلوة منهيا عنها والنهي في العبادة مستلزم للفساد وكونها فاسدة مستلزم
لعدم تعلق اليمين بها فلزم من تعلق اليمين عدم تعلقها وهو ما ذكر من المحال ثم علل رده ما ذكره بقوله اذ هو اي اليمين
انما تعلق بالصحيحة على مذهبهم اي القائلين بكون الفاظ العبادات للصحيح فيحكم بصحتها اي الصلوة
وتعقد تلك اليمين على الصحيحة لكونها هي التي وضع لها لفظها ولكن بعد تعلق اليمين لا يتحقق
الحنث لعدم تحقق الصلوة الصحيحة لتوجه النهي الناشي من تعلق اليمين اليها انتهى ودفعه يظهر
مما علق عليه من ان المراد بالصحيحة ما هي صحيحة لولا اليمين بان يراد بالصحيحة ما هو صحيح في نفس
الامر حقيقة والصحة التقديرية المعلقة على فرض فقدان اليمين لا تكفي في تحقق العنوان المطلوب بحسب الواقع
والحقيقة قال ره والقول بان المراد الصلوة الصحيحة لولا اليمين لا يجعلها صحيحة في نفس الامر
حقيقة كما هو مراد القائل هذا كلامه ره مشروحا وحاصل كلامه انا ان قلنا بكون الالفاظ اسامي
للاعم يتم الحكم بانعقاد اليمين ويترتب عليه الحنث بالاتيان بالصلوة لبقاء متعلق اليمين على حاله

بخلاف ما لو قلنا بكونها اسامى للصحيح فان الموضوع ينتفى فيلزم من تعلق اليمين عدم تعلقه والجواب اما اولا
فبالنقض بما لو حلف على ترك الصلوة الصحيحة فى مكان مكروه فان التقييد بالصحة فى اللفظ يجعل
الصلوة على القول بالاعم فى حكم وضعها لخصوص الصحيحة ويلزمه ما اورده على ارباب القول بالصحيح فما
هو جوابه فهو جوابنا وايضا لو حلف على ترك الصلوة فى مكان مكروه لا يحنث بالاتيان بها فاقدة
كما لو صلى بغير طهارة على القول بالاعم ايضا وذلك يكشف عن انصراف المطلقات الى الصحيحة فى امثال
المقام ويلزمه ما اورده على ارباب القول بالصحيح بعينه واما ثانيا فبالحل وبيان ذلك ان متعلق الحلف
انما هو الصحيح بمعنى تمام الاجزاء والشرائط وذلك امر محقق معلوم حال الحلف ولا دخل للنهى الناشى عن
اليمين المترتب عليها فى الصحة بهذا المعنى لكونه حكما ناشئا عن اليمين والمحلوف عليه انما هو الصحيح مع قطع
النظر عن اليمين ولا مرية للايراد بان ذلك ليس هو الصحيح الواقعى الذى يقولون بوضع اللفظ له لان الصحيح الواقعى
ليس الا عبارة عما استجمع الاجزاء والشرائط التى اعتبرها الشارع فى العبادة فى نفسها وذلك هو الذى
وقع الحلف عليه والنهى الذى يلاحظ فى المقام انما هو امر مستند الى المكلف مرتب على تعلق اليمين عن الحلف
فلا يدخل اعتباره فى المحلوف عليه الملحوظ مع قطع النظر عن تعلق اليمين به فمنهم الرابع ما ذكره الفاضل المذكور
وهو انه لو نذر ان يعطى من راه يصلى درهما فعلى القول بالصحيح لا بد وان يتفحص عن كون صلوته صلوة صحيحة
فيبحث عن كونه يرى وجوب السورة او الاستعاذة او ندبهما او كونه يرى جواز الصلوة بغير وضوء لمن
اغتسل من غير الجنابة من الاغسال الموجبة او غير ذلك من الاجزاء والشرائط اذا وجده موافقا له فى
جميع واجبات الصلوة اعطاه والا فلا لان ذلك هو المحصل لكون ما اتى به المصلى موافقا للواقع عنده
وصحيحا واما على القول بالاعم فلا يشترط الفحص عن الامور المذكورة ولا عن غيرها ولم نقف على من التزم ذلك
التفحصات والتدقيقات وانما يعطون من ظاهره الاتيان بالعبادة المسلم ولو فاته الناذر بهذه لو اعطاه
غاية الامر انه لا يجوز اعطاء من علم فساد صلوته لان العلة الثابتة من المنع ذلك دون غيره ولذلك يبنى
الا لكونها موضوعة للاعم والاجمال لاجزاء الصحة باصالة الصحة بناء على القول بكونها اسامى للصحيح
لان غاية ما تفيده انما هى الصحة عند الفاعل وهى لا تستلزم الصحة الواقعية التى هى المناط فى التسمية
لما عرفت من احتمال تخالف الناذر والمصلى فى اعتبار الشرائط والاجزاء والمفروض ان تكليف الناذر انما
هو اعطاء من اتى بالصلوة الواقعية او ما اعتقده صلوة طريقا اليها الا بعد الفحص على القول بالصحيح
ولا يكفى الحمل على ما هو صحيح عند الفاعل وبنى على ما ذكره جواز الايتمام بالامام بعد تحقق عدالته
من دون فحص عن مذهبه فى الاجزاء والشرائط ما لم يعلم الفساد فانه على القول بالاعم يكفى اطلاق اللفظ
فى كون ما ياتى به الامام صلوة شرعية بخلاف القول بالصحيح فيلزم بناء عليه التفتيش عن حال الامام فى الايتمام

من هذا محصل كلامه والجواب عنه من وجوه الاول ان الشك فى كون الصلوة التى اتى بها المصلى الخاص صحيحة
من قبيل الشبهة الموضوعية ولا وجه للتمسك بالاطلاقات فى الحكم بصحتها ومنشأ ذلك انه لا تنفع الشبهة فى الحكم كما لو
فى كون الشىء المعلق جزءا او شرطا او ح يتجه الحكم بالاخذ باطلاق لفظ الصلوة ونفى المشكوك بالاصل وقد
يقع فى الموضوع كما لو علمنا بان السورة جزء لكن شككنا فى كون الصلوة الخاصة مشتملة عليها وح فاطلاق
اللفظ لا يقتضى تحقق ذلك الجزء ووجوده فى الخارج فى ضمن تلك الصلوة حتى يثبت كونها صلوة شرعية
محكوما بصحتها فيجوز اعطاء المنذور اياه كما انا لو شككنا فى كون البيع الخاص الواقع فى الخارج
بيع الغرر او غيره بعد ما علمنا بان شرط فى البيع تعيين العوضين بحيث يرتفع الجهالة لم يكن لنا ان نقول
ان قوله تعالى اوفوا بالعقود يفيد وقوع البيع الخاص معينا فيه العوض فان قلت قد ذكرت فيما تقدم
انه قد يتمسك بالاطلاق فى رفع الشك لاثبات الحكم وقد يتمسك بها لتشخيص الموضوع كما فى قول المعصوم لعن
الله بنى امية قاطبة فكيف انكرت ذلك فى المقام قلت التمسك لتشخيص الموضوع انما يصح اذا ثبت العموم
او الاطلاق ولم يقع تنويع من الشارع فيهما كما فى المثال المذكور فان بنى امية عنوان واحد غير
منوع من قبل الشارع وقد ثبت عن المعصوم لعنهم فاذا شككنا فى كون رجل مؤمن من جملتهم او من جملة
غيرهم حكمنا بكونه ليس منهم حفظا لمن الصرف فى اللفظ واما اذا كان العموم والاطلاق منوعا من قبل الشارع
فلا يصح التمسك بهما فى تعيين شىء من النوعين او الانواع وذلك كالعقد فانه قد ثبت عن الشارع انه
على قسمين مشتمل على الغرر فاسد ومعين فيه العوض ومشتمل على شرائط العقد صحيح فاذا شك فى وقوع العقد
الخاص فى الخارج مشتملا على الغرر وغيره لم يتمش من قوله تعالى اوفوا بالعقود تعيين شىء منهما وما نحن فيه
من هذا القبيل فان كون الصلوة اسما للاعم من الصحيح والفاسد لا ينافى منع اثبات كون الصلوة الواقعة
فى الخارج شرعية صحيحة لكونها من قبل الشارع منوعة على نوعين صحيحة وفاسدة فلا وجه للتمسك باطلاق
اللفظ فى صحة الصلوة حتى يتحقق احراز عنوان الصلوة الشرعية الصحيحة المستلزم لجواز اعطاء المنذور
عند الكل ان كان مراده احراز عنوان الصلوة الشرعية بالاطلاق كما هو ظاهر كلامه بل صريحه وان اراد
انه على القول بالاعم لا يحتاج الى احراز كونها شرعية بل يكفى مجرد تحقق الصلوة بالمعنى الاعم فى قبول النذر
للمصلى الى الناذر المسلم مثلا لكون الصلوة علامة لها ولو كانت فاسدة فح يرد عليه انه لا وجه لاستفادة
معلوم لنا عن الحكم المذكور لكونه من جملة الصلوة بالمعنى الاعم وكونه علامة للاسلام الثانى ما ذكره فى
هداية المسترشدين من ان قضية اصالة الصحة انما هى الصحة لو اقتصر لا الصحة عند الفاعل على ما صرح به
المعصوم وفى هذا المجوس والجلود من المخالفين مع ان كثيرا منهم لا يشترطون الاسلام فى تذكية ويحلون
ذبائح اهل الكتاب وجماعة منهم يقولون بطهارة جلد الميتة بالدباغ فلو حمل على الصحيح عند الفاعل لكان

من جملة تذكرة الكتاب بموضع صحيح عندنا فرخصنا في الاخذ بهم حملا على الصحة يكشف عن كون المحمول عليه
هي الصحة الواقعية والا لجاز الاخذ في حال علمنا بانه اخذه من المدرك الكتاب لان حمله على الصحة عند
الفاعل لا يزيد على ذلك واذا كان يقتضي اصالة الصحة الصحة الواقعية كان للقائل بكونها اسامي للصحيحة جواز
الصحة باصالتها واعطاء المنذور لمن يراه يصلي مع عدم علم الناذر بحال صلوته تفصيلا الثالث ما
ذكره فيها ايض وهو انه بعد تسليم كون مقتضى اصالة الصحة هي الصحة عند الفاعل نقول ان المقام مما
يمكن فيه التخالف بحسب الاجتهاد وكون راي المصلي او مجتهده مخالفا لراي الناذر او مجتهده مخالفا لراي
الناذر او مجتهده مما يكفي في الحكم بالصحة لامضاء الشارع واقامته مقام الواقع فالصحيح عند الفاعل
بمنزلة الصحيح في الواقع فان الاجتهاد قسمان احدهما ما لم يرض به الشارع ولم يمضه كاجتهاد اهل
الخلاف فانه غير مرضي للشارع بحسب الاصل وثانيهما ما رضي به وامضاه في نفسه فالقسم الاول غير ممضى في حق
الغير كما انه غير مرضي في نفسه والقسم الثاني ممضى في حق الغير على ما اختاره جماعة منهم الفاضل القمي ره كما
انه مرضي في نفسه فلو كان مجتهد يرى فساد البيع بالفارسية او بطريق المعاطاة واخر يرى صحته كذلك وقد
ابتاع القائل بالصحة شيئا على احد الوجهين كان للقائل بالفساد ابتياعه منه نظرا الى امضاء الشارع حكم
المجتهد في حق اخر وفي حق مقلده وح فالصلوة بغسل غير الجنابة بلا تجديد وضوء اذا كان من مذهب الناذر
فسادها ممضاة في حقه ولو كان من مذهب المصلي صحتها فيجوز له اعطاء المنذور له الرابع النقض بما
لو نذر ان يعطي درهما لمن يصلي صلوة صحيحة فيلزم ح على ما ذكره البحث والتفتيش على القول بالاعم
ايض مع انا لم نقف على من التزم الخامس انه ينصرف الاطلاق الى الصحيح على القول بالاعم كما اعترف به هو
ايض في طي المبحث فما هو جوابه فهو جوابنا هذا وتحقيق المقام انك قد عرفت انه يجوز العنوان الذي
هو الصلوة الشرعية في مسئلة النذر والايمان تارة باطلاق اللفظ كما يراه الفاضل القمي ره وقد ذكرنا
انه لا يفيد الاطلاق في شيئها الموضوعية واخرى باصالة الصحة المفيدة للحمل على الصحة وثالثة بامضاء
حكم المجتهد في حق الاخر وحق مقلده كما ذهب اليهما صاحب الهداية وهذان الوجهان ايض مما لا نتم
على مذهبنا اما الاول فلان اصالة الصحة بناء على افادتها الصحة لا تخلو من وجوه ثلثة احدها
ان تكون مجرد حكم مزيد من نظر الى الموضوع ومحصله ان المسلم لا يفعل فعلا غير صحيح من دون نظر الى
صحة خصوص الفعل الخارجي وقد ذكرنا في بحث الاستصحاب انه يقدم عليها الاستصحاب ح ثانيها
ان تفيد صحة الفعل الخاص الصادر منه ولكن لا تفيد كونه معنونا بعنوان خاص مثلا اذا رايناه رجلا
مصليا او صائما وشككنا في صحة ما اتى به فاصالة الصحة تثبت كونه فعلا صحيحا دون كونه
صلوة او صياما ثالثها ان تفيد كون الفعل الواقع صحيحا ومندرجا تحت العنوان الخاص فيحكم بكونه

فعلا صحيحا في المثال المذكور بكونه صلوة او صياما والحق عندنا هو الاوسط لان ادلة اصالة الصحة لا تفيد
ازيد من الحكم بكون الفعل فعلا صحيحا ولا تثبت الحكم بكونه صلوة او صياما او غيرهما من العنوانات
والاصول لا تتعدى عما هو مؤداها وح فلو قلنا بكون الاسامي للاعم صح اجراء العنوان لان اصالة الصحة
تفيد صحة العمل بحسب الواقع والاطلاق ينطبق عليه فيصير العمل الواقع في الواقع الخارج مندرجا تحت
عنوان الصلوة الصحيحة ويصح اعطاء المنذور للمصلي بخلاف القول بالصحيح اذ بناء عليه لا تجري في المقام الا اصالة
الصحة التي مؤداها كون ما اتى به عملا صحيحا لا صلوة صحيحة وليس على هذا القول اطلاق في البين يصير
الاطلاق في محله فمن اين يتحقق احراز كونه صلوة صحيحة فقد ظهر سقوط ما ذكره الفاضل القمي من حيث
انه اكتفى في احراز الصحة باطلاق اللفظ وسقوط ما ذكره صاحب الهداية من حيث انه ذكر انه يتحقق احراز
كون ما اتى به في الخارج صحيحا معنونا بكونه صلوة على القول بكون الاسامي للصحيح استنادا الى ان اصالة الصحة
تفيد الحكم بكون الفعل صحيحا واقعيا وذلك لما عرفت من ان الاصل المذكور يثبت كون ما اتى به فعلا صحيحا
لا صلوة صحيحة والمنذور انما هو الثاني ولان الاصول لا تتعدى عن مؤداها فلا بد من الوقوف على مفادها
وعدم التخطي الى اللوازم واما الثاني فلان امضاء حكم المجتهد انما هو بالنسبة الى مقلده واما امضاؤه
بالنسبة الى مجتهد اخر ومقلده فهو عندنا ممنوع كما قررنا في محله ثم انه يمكن بين مسئلة النذر للمصلي ومسئلة الايتمام
فرقا واضحا وهو ان الغالب والظاهر من حال الناذر بنذر اعطاء الدرهم لمن يصلي صحيحا ولو عند الفاعل
فقصده متعلق باعطائه لمن يصلي صلوة يترتب الثواب عليها والاحكام الشرعية ربما تدور مدار القصد
كما في المنذورات والاوقاف والايمان وعلى هذا فيصح للناذر ان يعطي من يراه يصلي من دون فحص وتفتيش
عن كونه موافقا للناذر في اعتقاد الجزئية او الشرطية او مخالفا واما الايتمام فانه يكون من
غير فحص يتوقف على احد الامرين فاما ان نقول بالاعم وكون مقتضى اصالة الصحة الصحة الواقعية فيحكم
من جهة الاصل بصحتها بحسب الواقع ومن جهة الاطلاق بكون العمل معنونا بعنوان الصلوة او نقول
بكون الاسامي للصحيح لكن نقول بكون اصالة الصحة مما يحقق العنوان ايض لكون المأتي به صلوة ايضا
كما هو مذهب جماعة واما على القول بكون الاسامي للصحيحة وكون الاصل يفيد صحة العمل فقط دون
اندراجه تحت العنوان كما هو المختار فلا يصح الايتمام الا مع الفحص او العلم بالموافقة لعدم صحته من
دون احراز كون ما اتى به صلوة الخامس ما ذكره بعضهم تاييدا لمذهب القائلين بالاعم وهو انه
قد ورد في الاخبار وكلمات علمائنا الاخيار الامر باعادة الصلوة عند وقوع بعض الخلل فيها
وهو عبارة عن الاتيان بالفعل ثانيا بعد الاتيان به اولا فيكون المراد بها المعنى الاعم اذ ليس
الامر هناك باعادة الصحيحة وعلى هذا القياس سائر اسامي العبادات والجواب ان الاعادة لو بقيت

بما ذكرناه

على معناها الحقيقي لم يصح على مذهب القائل بالاعم ايضا مطلقا لانه قد يتفق وقوع المنافي قبل حصول
مناط التسمية على ذلك القول كما لو احرم فاحدث فانه لم يات المكلف حينئذ بما هو مناط صدق الاسم من
الاركان او القدر المعتد به من الاجزاء ومع ذلك يتوجه اليه الامر بالاعادة فاستعمل الاعادة مجازا
اوبالغلبة العرفية في الاتيان بمثل ما دخل فيه على وجه الصحة وكان ذاهبا على اتمامه ثم افسده السادس
ماذكره بعضهم ايضا من انه قد شاع في الاستعمالات الجارية وتداول بين العامة والخاصة الحكم ببطلان
الصلوة وفسادها عند حصول ما يفسدها وكذا الحال في غيرها من العبادات ولولا انها موضوعة للاعم لما صح
الحكم عليها بذلك لوضوح بطلان الحكم ببطلان العبادة الصحيحة وفسادها والجواب ان المكلف اذا اخذ
في الصلوة وغيرها من العبادات اعتبر في ذهنه هيئة وكيفية ينتهي بها الى اخرها فاذا وقع منه ما يمنعه
عن الانتهاء وبما اخذ فيه الى اخره شرعا بحيث لو فعله لم يقبل الله تعالى منه ذلك فقد انتقضت تلك الهيئة
التي عزم على الاتيان بها فبطلان الصلوة عبارة عن انتقاض تلك الهيئة مجازا اوبالغلبة العرفية فانهم
السابع ماذكره الفاضل القمي وهو ان الفقهاء يقولون ببطلان الصلوة بزيادة الاركان ونقصانها
عمدا وسهوا فيحكمون بزيادة الركوع عمدا مثلا ببطلانها مع انه بزيادته عمدا لا يكون الا عصيانا وذلك
يستلزم فساد الركوع وبطلانه ومع ذلك يسمونه بالركوع وما ذلك الا لكونها اسامي للاعم والجواب
ان ذلك خارج عن محل النزاع فان النزاع في المسئلة انما هو فيما وقع فيه تصرف لفظا او معنى والركوع من جملة
الالفاظ الباقية على المعنى اللغوي ولم يثبت فيه حقيقة شرعية ولا حقيقة المتشرعة فهو كالبيع و
امثاله واستعماله من قبيل اطلاق الكلي على الفرد الثامن ماذكره الفاضل المذكور ايضا وهو انه
يلزم على القول بالصحيح القول بانه مجمل لصلوة الظهر وكذا امثالها اذ ليس هناك معنى جامع بين افراد
الصحيح فلا بد من الالتزام بتعدد الماهيات ووضع اللفظ لكل منها بخصوصه على سبيل الاشتراك اللفظي وهو
مقطوع العدم فلا مناص من القول بكون الاسامي للاعم والجواب انه لا ملازمة بين عدم وجود الجامع و
عدم جواز اختيار القول بكون الاسامي للصحيح لما عرفت سابقا من ان المختار وضعها لمعنى مخصوص
واستعمالها فيما عداه لكونها ابدا للارتضاء الى انه يمكن تصوير الجامع ايضا بان يكون عنوانا تعلق
يتقرب به غير معلوم لنا ولكنه معلوم عند الله تعالى غاية الامر انه لا يترتب على ذلك القول بالاحتياط عند
الشك في الاجزاء والشرائط الا ان القائلين بالبرائة من ارباب القول بالصحيح غفلوا عن مقتضى
مذهبهم وذلك لا يوجب عدم امكان تصوير الجامع فلا وجه للتشنيع على القول بالصحيح بل ادعى بعضهم
ان تصوير الجامع على القول بالاعم لا يمكن الا بتصوير الجامع بين افراد الصحيحة فلو لم يمكن تصوير جامع
بينها لم يمكن تصوير الجامع بين افراد الاعم وبيان ذلك ان الاعم عبارة عن القدر المشترك بين

الافراد

الافراد الصحيحة والفاسدة ولا يصح ان يكون ذلك عبارة عن الاركان لما عرفت من تخلف صدق الاسم عنها والاعم
عن القدر المعتد به عرفا لما عرفت من ان فهم العرف متأخر عن الوضع مستند اليه فلا وجه لاعتباره في اصل
الوضع فينحصر الامر في ان يكون الجامع هو الصحيح وما شابهه ومع عدم تعقل الجامع في الصحيح كيف يتعقل
فيما يعمه وليس للقائل بالاعم ان يتفصى عن الاشكال بانه لاحظ فردا من افراد الصحيحة ووضع اللفظ له
ولما شابهه لانه يخرج حينئذ سائر افراد الصحيحة عن المعنى الاعم مع ان الوضع للاعم ليس الا عبارة عن وضع اللفظ
لما يعم جميع افراد الصحيح والفاسد وذلك لان سائر افراد الصحيح لا يلزم ان يكون مما يشابه الفرد الملحوظ
ولا مما يشابه بعضها بعضا كما في صلوة المضطجع والغريق والمختار والحق انه لا فرق بين العلمين قدس الله سره وحاصله
اخذا طرفي الافراط والتفريط لامكان تصوير الجامع بين افراد الصحيحة بما ذكرنا لك ههنا واسلفنا لك الكلام
فيه سابقا وتصوير الجامع بين افراد الاعم بما ذكرناه سابقا من الوجه الخامس من وجوه تصوير القول بالاعم
بان يكون الموضوع له تمام الاجزاء مع كون مناط التسمية هو معظمها التاسع ماذكره بعضهم وهو ان
الصحة انما تنشأ من الامر المتعلق بالموضوع فهي من الاحكام ولا وجه لادراجها في الموضوع والجواب ان
الصحة الناشئة من الامر هي عبارة عن موافقة الامر والصحة الماخوذة في الموضوع عبارة عن كونه تام
الاجزاء والشرائط وبينهما بون بعيد العاشر انه يلزم من اعتبار الاجزاء والشرائط في المسمى على ما هو مذهب
القائلين بكون الاسامي للصحيح ان تدخل الشرائط في المسمى فتكون اجزاء والجواب ان الذي يدخل في
المسمى ويعتبر فيه انما هو التقيد بالشرائط لا انفسها فلا يلزم المحذور المذكور الحادي عشر ماذكره الفاضل
القمي وهو ايضا من انه ربما يتوجه النهي الى العبادة باعتبار وجود مانع لعدمه مدخل في وجودها او فقد شرط
لوجوده مدخل فيه كما لو قال لا تصل في المكان المغصوب وقوله عليه السلام دعي الصلوة في ايام اقرائك والغرض
ان الشرطية والمانعية انما حصلت بهذا النهي وقد سمي قبله صلوة مثلا فعلى القول بالاعم لا اشكال
واما على القول بالصحيح فلا يتصور ذلك لان الصحيح هو المستجمع لجميع الشرائط التي منها ما استفيد من النهي المذكور
وح يلزم من اعتبار الشرط المذكور في الصلوة مثلا قبل النهي تقدم الشيء على نفسه ومن النهي عن ايقاعها
في ايام الحيض التكليف بالمحال لانها لا تقع في الخارج من جهة انتفاء شرطها الا ان يكون في ذكره ما يستلزم الحيا
المكلف فالرد في تقريب الاستدلال ان صيرورة الصلوة صحيحة انما يكون بان لا تكون في ايام الحيض وتسميته
بالصلوة انما كانت قبل النهي وليس المعنى ان الصلوة التي لا تكون في حال الحيض اتركيها في حال الحيض
بل المعنى اتركي الصلوة في حال الحيض وادعاء ان التسمية واثبات الشرط هنا قد حصلا بجعل واحد يكذبه
الوجدان تسليم لتقدم التسمية وضعا وطبعا وماذكر انما يصح اذا قيل هنا ان الاركان المخصوصة التي هي
جامعة لجميع الشرائط وكونها في غير هذه الايام واسمها صلوة على القول بكونها اسما للصحيح لا تفعليها

في هذه الايام والمفروض ذكرها في غير هذه الايام انما استفيد من قوله لا تفعليها في هذه الايام واما على القول بكونها
اسما للاعم فلا يرد شيء من ذلك اذ يصح المنع عن الصلوة مع قطع النظر عن كونها في هذه الايام انتهى واجيب عنه تارة
بان المراد بالصلوة ههنا هي الفاسدة مجازا واخرى بان المراد بها الهيئة بتنزيل النهي عن نفي الفعل لا المنع فيكون
الانشاء واقعا موقع الاخبار فقوله دعي الصلوة ايام اقرائك في معنى قولنا لا تقع الصلوة الصحيحة في حال
الحيض وانت خبير بان كلا الوجهين ركيك بعيد الالتزام مع ان لا معنى لان يقال اترك الصلوة الفاسدة في المكان
المغصوب او اترك الصلوة الفاسدة في ايام الحيض وكذا تاويل الانشاء الى الاخبار مما فيه معا مرتاد من حيث اللفظ
فالتحقيق في الجواب ان اطلاق الصلوة ونحوها على ما وقع في حيز النهي انما هو على زعم من خوطب بالخطاب المشتمل عليها
فان الشارع لما امر الناس بالصلوة كانوا يزعمون انها تصح في جميع الاحوال والامكنة فاطلق اسم الصلوة الصحيحة
على المنهي عنه بزعمهم فقول المثال الاول ان الصلوة التي هي عبادة صحيحة تقع في جميع الاحوال والامكنة بزعمكم
لا تفعلها في المكان المغصوب ومثله الكلام في المثال الثاني وح نقول النهي الذي يتعلق بذلك الفعل اما للارشاد
بان يكون مسوقا لبيان الحكم الوضعي وهو كذلك كما هو الشان في الاوامر والنواهي المتعلقة بالموضوعات الشرعية
عندنا ولذلك نقول باقتضاء النهي للفساد في المعاملات وح يستفاد حكم الحرمة من الخارج ومما دل على ان
الفاسدة ليست مطلوبة لهم بل مبغوضة لديهم او نقول ان النهي للتحريم ولكن بسبب القاعدة الثاني عشر انه
لو كانت الفاظ العبادات اسامي للصحيحة لزم ان يكون الطلب لغوا اذ ليست الصحيحة الا عبارة عن المطلوب فلا وجه
للطلب ثانيا والجواب ان الصحيحة هنا عبارة عن تمام الاجزاء والشرائط لا المطلوبية ولا ملازمة بين الصحيحة بالمعنى
المذكور وبين المطلوبية بالفعل لامكان ان يضع لفظ الصلوة لما هو مستجمع للاجزاء والشرائط ولا يكون من
طلبها الا بعد سنين مضافا الى ان المعتبر في الموضوع على فرض التسليم انما هو مجرد المطلوبية واما ان الطلب
هل هو بعنوان الوجوب او الندب فغير معتبر فيه فيمكن ح ان يستفاد من الامر خصوص احد الامرين فلا يصير
الطلب لغوا الثالث عشر انه يلزم على القول بكونها للصحيح ان لا يوثر شيء من الشرائط الملحوظة في موضوع
العبادة فيكون الامر بها عين الامر بها وقد وقع الامر ببعضها كما في قوله اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور
وظاهر ان الطهور من جملة الشرائط والجواب ما عرفت سابقا ان المعتبر من الشرائط في الموضوع انما هو
التقييد بها لا نفسها وح فالامر بنفس الشرط اما لاستفادة وجوب ذلك الشرط كما هو الموافق لطريقة
القائلين بعدم وجوب المقدمة بالامر بذي المقدمة او لبيان الشرط مما يترتب عليه الثواب والعقاب على ما
ذهب اليه الفاضل القمي ره من ان كل مقدمة امر بها الشارع بخصوصها يترتب على الاتيان بها الثواب والعقاب
واما لاستفادة غير ذلك من الفوائد من الخطاب كما في الخبر المذكور فانه يفيد ان تحصيل المقدمات قبل
الوقت غير واجب بل وجوبه بعد دخول الوقت هذا واما القول الرابع وهو التفصيل بين الحج وغيره

بسبب

بسبب الى الشهيد ره في تمهيد القواعد الكلام فيه انهم استفادوا ذلك من كلام له في القواعد حيث قال الماهيات الجعلية
كالصلوة والصوم وسائر العقود لا تطلق على الفاسدة الا الحج لوجوب المضي فيه فلو حلف على ترك الصلوة
والصوم اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول فيها فلو افسدها بعد ذلك لم يزل الحنث ويحتمل عدمه لانها لا تسمى صلوة
شرعا ولا صوما مع الفساد واما لو تحرم في الصلوة او دخل في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعا انتهى
ولا بد من الكلام فيما ذكره من وجوه الاول ان ما نسب اليه من التفصيل بين الحج وغيره بالقول بالصحيح في الثاني
دون الاول فنقول ان الذي استفادوا ذلك منه هو قوله مخبرا عما ذكره لا تطلق على الفاسدة الا الحج ولا بد
من التعرض لما يحتمل من المعاني حتى يتضح صحة النسبة او فسادها فيه احدها ان المذكورات لا تطلق على
الفاسدة بالحقيقة ولا بالمجاز من حيث انها فاسدة وانما تطلق على الفاسدة حيث تطلق بادعاء انها عين
الصحيحة ولعل الدعوى لم يستعمل اللفظ الا في الصحيح الا الحج فانه اطلق على الفاسدة واستعمل فيها اللفظ
من حيث كونه فاسدا على سبيل المجاز اللغوي حيث حكم المعصوم باتصافه بالافساد ولزوم اتمام الفاسد وعلى هذا
يكون القول بالصحيح فيما عدا الحج والقول بالاعم فيه نظير ما حررناه في تصوير القول بالصحيح والاعم في الاستعمال
بان يكون مراده عدم الاستعمال في الفاسدة بالنسبة الى ما عدا الحج الا من باب ادراج الفاسدة في
الصحيحة ودعوى انها هي بخلاف الحج فانه استعمل اللفظ في الفاسد من حيث كونه فاسدا من دون دعوى
اندراجه في الصحيح وح يمكن ان ينسب اليه التفصيل بهذا الاعتبار ولكن هذا الوجه لما كان بعيدا من
اللفظ لم يعتبره الثاني ان مراده من نفي الاطلاق هو نفيه على سبيل الحقيقة نظرا الى ان
اطلاقها على الفاسدة في الجملة مما لا سبيل الى انكاره وهذا الوجه ذكره بعضهم وايده بقوله
في مقام التفريع فلو حلف على ترك الصلوة والصوم اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول فيها وعلى هذا
يتجه نسبة التفصيل اليه فيؤول كلامه الى ان الفاظ العبادات كلها حقايق في الصحيحة الا الحج فانه حقيقة
في الاعم الثالث ان المراد بقوله لا تطلق على الفاسدة انها اذا وقعت في حيز الامر وفي موضع
الطلب لا يراد منها الفاسدة وانما المراد بها الصحيحة الا الحج فانه وقع الامر باتمام فاسده
ايض وهذا هو الذي فهمه الفاضل القمي ره من كلامه وهو الوجه لان التعليل لاطلاق الحج على الفاسد بقوله
لوجوب المضي فيه لا يفي باثبات كونه حقيقة في الاعم وانما يفيد كونه مطلوبا مع الفساد ايضا كما لا يخفى
كون الشهيد ممن فسر العقد وقلما يتفق له الكلام في المسائل الاصولية واما ما ذكرنا من الوجه الثاني
من التفريع فهو لا يختص بالقول بكون الالفاظ حقيقة في الصحيحة بل يتم على القول بالاعم ايضا لانصراف
الاسامي في مقام النذر والايمان الى الصحيحة وعلى هذا الوجه لا يبقى مجال لنسبة التفصيل بين
الحج وغيره اليه بل لا مساس له بمسئلة الصحيح والاعم وانما هو في مقام بيان مسئلة فقهية الثاني

انه يمكن ان يستفاد من كلامه ره ثبوت الحقيقة الشرعية في المعاملات ايضا والذي يمكن ان يستند اليه في هذه
الدعوى امران الاول ان المراد بقوله الهيئات الجعلية كالصلوة والصوم وساير العقود لا تطلق على
الفاسدة الا تطلق على الفاسدة الا اطلاقا حقيقيا وانما تطلق بالاطلاق الحقيقي على الصحيحة وهذه
الحيثية وان صدقت بثبوت حقيقة المتشرعة ايضا الا ان نفي الاطلاق الحقيقي المفيد للعموم الدال على
عدم وقوعه لا من الشارع ولا من المتشرعة يفيد القول بثبوت الحقيقة الشرعية لاستلزامه وقوع
الاطلاق على الصحيحة منه الثاني عطف ساير العقود على سابقه فيكون العقود من الهيئات الجعلية
ونحن نقول ان كون العبادات من جملتها امر واضح واما كون المعاملات منها فباعتبار كون الشارع اعطيها
معناها العرفي امورا ونقل الفاظها الى المقيد هذا نوع جعل وعلى هذا فيستفاد من كلامه ثبوت الحقيقة الشرعية
في المعاملات ايضا ولكن يرد على الوجه الاول ان دعوى كون الاطلاق المنفي عن الفاسدة في كلامه هو الاطلاق
الحقيقي ممنوعة ولا دلالة للفظ عليه ولو سلم فلا دلالة على كون الاطلاق بطريق الحقيقة الشرعية لتوقف على منع
من تصويره معنى الصحيح الاعم في المعنى اللغوي واجراء النزاع فيه ايضا على ما هو طريقة بعض الاواخر
والا فيمكن ان يكون مراده بالاطلاق الحقيقي هو الاطلاق حقيقة على المعنى اللغوي ودعوى ان وقوع
النزاع المذكور في المعنى اللغوي مسلم الثبوت عند المتقدمين او عند الشهيد ره مما يعتريه شوب ريب لكونه
رجما بالغيب ولهذا لم ينسب احد صاحب الفصول القول بثبوت الحقيقة الشرعية في المعاملات مع انه
ممن نقل قوله لا يطلق على الفاسدة على نفي الاطلاق الحقيقي وذلك لانه ممن يرى تصوير النزاع في المعاملات
مع بقائها على المعنى اللغوي فيحتمل ان يكون الشهيد ره ممن سلك مسلكه فلا دلالة في كلامه له وكيف كان
فلا اشارة له في كلامه ره الشهيد الى ثبوت الحقيقة الشرعية في الفاظ المعاملات فما زعمه بعض افاضل
المعاصرين ان في كلامه المذكور دلالة على مصيره الى القول بثبوت الحقيقة الشرعية في الفاظ
المعاملات فما زعمه الفاضل المعاصر من ان في كلامه المذكور دلالة على مصيره الى القول بثبوت الحقيقة
الشرعية في الفاظ المعاملات ضعيف بل لم نظفر بحكاية هذا القول عن احد هذا واما الوجه الثاني
فيمكن الاستناد اليه لو امكن ادعاء ظهور كون قوله ساير العقود عطفا على سابقه ودخل في الهيئات
نفس ثبوت الحقيقة الشرعية في المعاملات انما تجدي بعد دعوى المذكورة لتوقفها عليها وعجبت من الفاضل
القمي ره انه ذكر الفقرة اولا ثم فرع على عطفه على سابقه قال انه يستفاد ان الحقائق الشرعية كما ثبتت في العبادات
ثبتت في المعاملات ايضا وهو كذلك وقد يظهر من بعضهم اختصاص ذلك بالعبادات وهو ضعيف ثم قال وعلى
هذا فيمكن عطف قوله وساير العقود على الهيئات لا الماهيات الجعلية ايضا انتهى وانت خبير بانه لا يمكن ان
مراد الشهيد ره نفي الاطلاق نفي الاطلاق الحقيقي بل يقول ان المراد نفي الاطلاق في لو الاوامر فلا يمكن

الاستثناء

الاستثناء فيما ذكره من الحمل على الوجه الاول فيختصر مسلكه في الوجه الثاني وهو موقوف على ظهور العطف على سابقه
وقد بين امكان العطف المذكور على استفادة ثبوت الحقيقة الشرعية من كلامه وهل هذا الا دور
وليت شعري انه من اين استفاد ان الشهيد ره يقول بثبوت الحقيقة الشرعية في المعاملات من لفظ البيع و
الصلح وامثالهما الثالث من الوجوه المتعلقة بكلام الشهيد ره انه قال فلو حلف على ترك الصلوة او
الصوم اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول فيها يعني يكتفي في لزوم الحنث بمجرد الدخول فيها على وجه الصحة
وليعلم ان التفريع بالحكم بالاكتفاء بمسمى الصحة ليس مترتبا على القول بانها لا تطلق الا على الصحيح وانما هو
من جزئيات قاعدة شريفة وهي ان المخالفة في النواهي المتعلقة بالمركبات تتحقق بالشروع فيها و
الاتيان بجزء منها بخلاف اتمامها وتفريعه على ما ذكره من جهة انها لما كانت عبارة عن الصحيحة والشك
في انها مركبات اكتفى بمجرد الدخول فيها على وجه الصحة والاولوية التفريع والحكم بالاكتفاء في
الحنث بمجرد الدخول على وجه الصحة على مسلك الصحيح والاعم لم يكن وجه للاكتفاء بمجرد الدخول فيها على وجه الصحة
بل لا بد من الاتيان بما هو صحيح كاملا اذ ليس الصحيح عندهم الا ما كان مستجمعا للاجزاء والشرائط ولا
يتحقق الا بالاتمام فمراده ره انه لما كانت تلك الامور مركبات صحيحة اكتفى في تحقق المخالفة
للنهي عنها بالدخول على وجه الصحة كما هو شان ساير المركبات فانها اذا كانت منهيا عنها تحققت المخالفة
بالدخول فيها والاتيان بجزء منها كما انها لو كانت مامورا بها لا يتحقق الامتثال الا بالاتيان بها
بجميع اجزائها وهذه قاعدة شريفة ينبغي المحافظة عليها فلو نهى المولى عن صنع سرير مثلا لم تتحقق
المخالفة بمباشرة نحت بعض اجزائه او تسوية بعض الواحه واخشابه وتوجه الذم الى الفاعل وهم
العقاب من المولى لا يجري مثل ذلك في المقدمات فان الاصوليين ذكروا ان نوعين من المقدمات
لا خلاف في كونهما في حكم ذي المقدمة من حيث التحريم احدهما العلة التامة والاخر المقدمة التي شرع فيها
الفاعل بنية الاتيان بذي المقدمة اما الاول فلكون ايجاد ذي المقدمة عبارة عن ايجاد علته التامة
وبالعكس واما الثاني فلحكم العقل بحسن ذم المخالفة مضافا الى قوله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان
فان المعاونة انما تتحقق بان يهيئ شخص مقدمات الفعل لاخر ويكون مباشر الفعل هو الاخر فاذا كان
هذا النوع من مباشرة المقدمات محرما مع عدم مباشرته للفعل بنفسه فحرمة مباشرة المقدمات مع مباشرة
الفعل بنفسه بطريق اولى وحيث قلنا ان كون الامور المذكورة مركبات صحيحة اوجب الحنث بمجرد
الدخول فيها على وجه صحيح فلو دخل فيها لا على وجه الصحة لم يلزم الحنث ولهذا قال ره اما لو تحرم في
الصلوة او دخل في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث هذا تمام المقال فيما يتعلق بالاقوال

ينبغي التنبيه على امور الاول انا قد اسلفنا لك ان نزاع الصحيح والاعم لا يجري الا فيما وقع فيه من الشارع تصرف
لفظي او معنوي فلا يجري على مذهب القاضي الباقلاني من بقاء اسامي العبادات على معانيها اللغوية
حقيقة فلا يجري في المعاملات كلفظ البيع والعقد واشباههما لبقائهما على المعنى اللغوي وعدم تحقق
حقيقة ثانوية فيها لا عند الشارع ولا عند المتشرعة فهي مما امضاه الشارع غاية الامر انه جعل في
ترتب الاثر عليها بعض الشروط فما ثبت اعتباره اخذ به وما لم يثبت اعتباره وشك فيه نفي باطلاق
اللفظ المستدل المساعد على عدم التقييد فالقائلون بالصحيح في العبادات يقولون بالاعم في المعاملات
وعدم جريان النزاع المذكور فيها اما من جهة عدم امكان تصور القول بالصحيح هناك وربما يتخيل جريان
النزاع فيها مع بقائها على معانيها اللغوية وتصوير القول بالاعم هناك واضح من حيث ان الاعمي يقول ان اللفظ
باق على اطلاقه فما تحقق ان الشارع اعتبره شرطا فيها اخذ به وما شك فيه دفع باطلاق اللفظ على ما عرفت
واما تصوير القول بالصحيح فهو ان يقال لا شك في ان الشارع زاد على تلك الامور شروطا وقيدها بها
وتلك الشروط باسرها غير معلومة لنا باسرها فنحن نعلم ان المعتبر من البيع المشروط بالشرائط ولكن
لا نعلمها بعينها تماما فيصير حالها حال الصلوة الصحيحة التي لا نعلم اجزاءها فتعود الالفاظ الدالة
على المعاملات مجملة كالفاظ العبادات بعينها فلا يصح التمسك باطلاق هذه الالفاظ في مقام الشك كما
لا يصح التمسك باطلاق تلك الالفاظ فقوله تعالى احل الله البيع بمنزلة قوله احل الله البيع المشروط بالشرائط
وكذا قوله تعالى اوفوا بالعقود بمنزلة قوله اوفوا بالعقود المشروطة بالشرائط وهذا بعينه نظير العام المخصص
بمجمل ولهذا ذهب صاحب الحدائق الى ان قوله تعالى اوفوا بالعقود مجمل لا يصح التمسك به في شيء من موارد
الشك ونحن نقول ان التقييد بالشرائط على قسمين احدهما ان يقيد بشرائط معدودة محصورة حاصرة معلومة
باعيانها بان يكون قوله تعالى اوفوا بالعقود بمنزلة قوله اوفوا بالعقود الا ما اشتمل على الغرر والا عقد
الصبي والا عقد المجنون وغير ذلك مما علم تخصيص الاية به وثانيهما بعنوان مجمل منتزع من ملاحظة
بالشرائط المعدودة والذي يسوغ الالتزام به انما هو الاول ولكنه غير مجد في اثبات الاجمال
الذي يؤثر في اثباته انما هو التقييد بعنوان مجمل كقولنا احل الله البيع المشروط بالشرائط ولكنه
مما لا وجه للالتزام به لان هذا القسم من التقييد لم يؤثر من الشارع وانما هو امر منتزع من تقييد بالشرائط
الخاصة قد اعتبره العقل وانتزعه منها ومثل ذلك لو ثبت وقوعه من الشارع يوجب الاجمال واما
اعتبار المعتبر وانتزاع المنتزع فلا مدخل له في ايراث الاجمال في الاطلاقات هذا ولكن فيها كلام
ينبغي الاشارة اليها وهو انا وان اخترنا في المعاملات مسلك القائلين بالاعم الا انا لا نلتزم بما

ما

مما يلزم ذلك القول بل قد يكون حالنا حال القائل بالصحيح وذلك لان المطلقات على قسمين احدهما ما كان
واردا مورد الاطلاق وذلك كقوله تعالى اوفوا بالعقود واحل الله البيع فان المتبادر منهما انهما واردان في
مقام الاطلاق واعطاء العنوان على حذو قولنا كل ما صدق عليه انه عقد يلزم الوفاء به وثانيهما ما
لم يرد مورد الاطلاق وفي مقام بيان العنوان وانما هو وارد مورد حكم اخر كما لو قال البيع سبب
للملك فليس المراد به ان كل ما يسمى بيعا فهو سبب للنقل وانما المراد به ان البيع سبب لذلك في الجملة
وهو البيع المشتمل على ما اعتبره من الشرائط المعدودة المعلومة عنده التي سيفصلها فالشرائط المعدودة
معتبرة عنده في تحقق النقل به وفي حال التكلم بهذا الكلام وان لم يكن اصل العنوان مجملا بحسب الذات
وهذا بعينه نظير قول الطبيب للمريض بعد ملاحظة نبضه وتشخيص مرضه لا بد لك من تناول
الدواء فان مقصوده بهذا الكلام افادة اصل لزوم تناول الدواء وانه لا ينجع بالغذاء فهو وارد
في مقام بيان الحكم في الجملة مع كون الملحوظ في نظره هو الدواء الخاص الذي اعتبره في مقام الحكم اجمالا
ثم انه يفصل ما هو المقصود واذا عرفت ذلك فاعلم ان القسم الاول مما لا ريب في جواز التمسك به في موارد
الشك واما القسم الثاني فلا مجال للتمسك به فيها لما عرفت من كونه واردا في مقام بيان حكم اخر وكون
الشرائط ملحوظة عنده على سبيل الاجمال فكما ان المريض ليس له التمسك باطلاق كلام الطبيب وتناول
كل دواء يوجد في البلد ولا بد له من انتظار التفصيل كذلك حالنا فيما نحن فيه فحالنا في المقام حال
الصحيحي فان وان لم يجعل عنوان الموضوع من قبيل المجمل الذاتي الا انه اعتبر الشرائط اجمالا وعلى هذا فمثل
الاخبار الواردة في فضيلة الجماعة لا يصح التمسك باطلاقها في اثبات جواز تقدم المأموم على الامام مثلا وعلى
هذا القياس غيرها من الاطلاقات الواردة في مقام اثبات الحكم في الجملة وتمييز كل من القسمين عن
الاخر موكول الى نظر الفقيه الثاني ذكر الشهيد الثاني رحمه الله في كتاب الايمان من المسالك عند قول المحقق
اطلاق العقد ينصرف الى العقد الصحيح دون الفاسد ولا يبر بالبيع الفاسد لو حلف ليبيعن وكذا غيره من العقود
ما نصه عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد لوجود خواص الحقيقة والمجاز فيهما كمبادرة
المعنى الى ذهن السامع عند اطلاق قولهم باع فلان داره ومن ثم حمل الاقرار به عليه حتى لو ادعى ارادة الفاسد
لم يسمع اجماعا وعدم صحة السلب وغير ذلك من خواصه ولو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره باحدهما
كغيره من الالفاظ المشتركة وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة هذا وقال بعض من تأخر عنه بعد
الاشارة الى هذا الكلام لعله اراد بما ذكره من عدم صحة السلب صحة السلب عن الفاسد التي هي علامة
المجاز فتسامح في التعبير والا فيتوجه عليه ما ذكره الفاضل القمي رحمه الله بقوله واما تمسكه بعدم صحة السلب
معنى انا لا ننكر كونه حقيقة في الصحيح انما الكلام في الاختصاص وهو لا يثبت بذلك الا ان الاظهر انه يريد

فی توجیه کلامه انه لاریب فی ان مراده بقوله لوجود خواص الحقیقة والمجاز فیهما آه لیس هو وجود کل من خواص
الحقیقة ومن خواص المجاز فی کل من الصحیح والفاسد لامتناع اجتماع المتناقضین والمتضادین بل
المراد وجود خواص الحقیقة فی احدهما وهو الصحیح ووجود خواص المجاز فی الاخر وهو الفاسد بحیث
یبین وجود التبادر الذی هو من خواص الحقیقة فی الصحیح ثم من کلامه تحقق تبادر الغیر الذی هو من
خواص المجاز فی الفاسد وحیث یبین تحقق عدم صحة السلب بالنسبة الی الصحیح کما دل علیه سیاق کلامه ثم
تحقق صحة السلب فی الفاسد فقد اعتمد رحمه الله فی بیان تحقق خواص المجاز فی الفاسد علی بیان تحقق خواص
الحقیقة فی الصحیح لمساواته وجود خواص الحقیقة فی احدهما ووجود خواص المجاز فی الاخر فلا اشکال
فی کلامه رحمه الله ولا یخفی علیه ما ذکره الفاضل المذکور رحمه الله ثم یتجه علیه الاشکال من وجه اخر وهو ان ما ذکره من کون
العقود حقیقة فی الصحیح مجازا فی الفاسد بظاهره مما ینقض بطریقة الاصحاب عن اخرهم من التمسک
بالاطلاقات فی الحکم بصحة موارد الشک ولیس حکمهم بصحة العقد فی موارد الشک للاستناد الی الاصل لان الاصل
فی المعاملات هو الفساد ولو کان الحکم علی ما ذکره رحمه الله کان اللازم الحکم بالاجمال وعدم التمسک بشیء منها کما هو
تفسیر کونها حقیقة فی الصحیح وهو من جملتهم فربما یتمسک بها فی جمیع ابواب الفقه فما ذکره منقوض علیه
ایضا ولما تفطن لذلک بعض محققی الاواخر ورای ان مثل ذلک لا یلیق بمثله رام توجیه ما ذکره بان مراده
فی المعنی اللغوی من دون تصرف من الشارع فقال ان البیع مثلا عبارة عن المعاملة التی یترتب علیها الاثر
وهو النقل والانتقال بحسب العرف لانه انهم یسلبون اسم البیع عن معاملة الهازل والمجنون ونحوهما
یقولون ان ذلک لیس بیعا بل هو هزل وهکذا ولیست الصحة الا عبارة عن ترتب الاثر ههنا وبما تقدم
علم النقل یثبت مطابقة اللغة والشرع للعرف فالعقود کلها عبارة عن الصحیح بالمعنی اللغوی وما اراده
من حکم الشارع بفساد بعض العقود فلیس من جهة التصرف فی المفهوم بل هو قد فرغ علی ذلک الاثر
لما رای خطائهم فی المصادیق فنبه علیه هناک فرتبهم انهم مخطئون فی ترتب النقل علی البیع الربوی
مثلا وامثال ذلک مما لا یبعد وجوده الا تری ان الحیض مثلا ما دام ترا المراة یعرفه الناس من عهد آدم
الی یومنا هذا وقد حده الشارع بان اقله ثلثة واکثره عشرة فلیس ذلک من باب التصرف فی معنی الحیض
انما هو بیان منه لردعهم عن الخطاء والشبهة فی المصادیق وعلی هذا فلا یکون العقود الا اسامی
للصحیح لکن مع بقائها علی المعنی اللغوی عدا الایلازم من کونها عبارة عن کونها مجملة لا یصح التمسک باطلاق
الفاظها ولا سقوط الرجوع فیها الی العرف واللغة فان ذلک انما کان یلزم بناء علی کونها عبارة عن
الصحیح شرعا والحاصل ان الفاظ المعاملات کالبیع والصلح والنکاح وامثالها موضوعة بازاء الصحیح فقط
سواء قلنا بانها اسم للاثار المخصوصة کتملیک العین ونقلها الواقع فی البیع وتملیک المنفعة فی الاجارة

او تملکها

او تملکها وانتقالهما او قلنا بانها اسامی للصیغ المستتبعة لها والشارع قد وافقهم علی هذا المفهوم عنایة الامر
حالهم فی المصادیق فالنقل کونه غیر مستلزما لها بمعنی کشفه تقع فی نظر الشارع علی نحو هو عن
الامام الواقعیة الباطنة وفی انظار سائر الناس علی وجه اخر وهو المراعی عن الاوساخ الظاهرة
فانه لعقود مثلا ظاهرة فی انظار الناس غیر ظاهرة فی نظر الشارع فخطأه الشارع علی
خطائهم فی المصداق بمعنی انه لیس ببیع ولیس هناک نقل واقعی لانه بیع خارج حکما بمعنی انه داخل
فی موضوع البیع ولکنه فاسد فاللغة والعرف والشرع متوافقة فی اصل مفهوم الصحیح الذی هو النقل الواقعی
وانما الاختلاف فی المصداق بحیث لو تنبهوا لعدم تحقق النقل الواقعی فی شیء من الموارد لم یسموه
بیعا فکلما ثبت تخطئة الشارع لهم فی شیء من المصادیق اخذنا بما افاده وحیث لم یثبت ووقع
الشک فی شیء منها رجعنا الی العرف لما عرفت من التطابق بینها ویرد علیه امور الاول ان ما ذکره
من کون افراد البیع ونحوه الفاسدة مما هو خارج بحسب الموضوع عن عنوان المسمی مخالف لما
هو متفق علیه بین الفقهاء ومنافیا لما اطبقوا علیه من خروج الفاسدة بحسب الحکم دون الموضوع
حتی الشهید الثانی رحمه الله کما یظهر ذلک من التصفح فی مطاوی کلماته والتتبع فی عباراتهم فلا وجه لحمل
کلامه علی ما ینافی کلمات الاصحاب وینافی ما صدر منه رحمه الله فی طی الابواب الثانی ان ما ذکره مع کلامه من
عما ذکره الاصحاب مما لا یتجه لان البیع مثلا معناه فی اللغة لیس الا النقل والتعبیر بالانتقال مسامحة واطلاقه
علی الایجاب والقبول انما هو من مصطلح الفقهاء ولا یساعد علیه العرف واللغة والنقل الذی هو معنی اللغوی
للبیع وکمشتقاته من حیث اللفظ یتحقق عند التلفظ بالفظ سواء ترتب علیه الاثر عرفا او شرعا ام لا فاذا قال
البائع بعت فقد تحقق منه معنی النقل سواء اقترن بالقبول ام تعقبه الرد من المخاطب ثم اذا تحقق منه
القبول علی النحو المعتبر عرفا او شرعا ترتب علیه الاثر علی ذلک النحو وهذا نظیر صیغة افعل
بالنسبة الی الایجاب والالزام المعبر عنها بالوجوب اللغوی والی الوجوب الشرعی الذی ما یتحقق الکلام ویترتب
علی ترکه فکما ان صیغة افعل تفید معنی الایجاب من ای قائل صدرت سواء کان عالیا ام ساویا
ام دانیا ولا یتوقف تحقق هذا المعنی علی تحقق معنی الوجوب الشرعی ثم اذا صدرت من العالی مخاطبا
بها القادر المعتبر فیه شرائط التکلیف تحقق هناک الوجوب الشرعی فهو موقوف علی صدورها من العالی
کذلک فیما نحن فیه فان المعنی اللغوی فی قول القائل بعت بمنزلة الوجوب اللغوی هناک ضرورة ان
القائل یقصد بلفظه ذلک انشاء النقل ان لم یترتب علیه القبول والا لزم خلو اللفظ عن المعنی وترتب الاثر
عرفا او شرعا بمنزلة الوجوب الشرعی هناک فیتوقف علی تحقق القبول علی نحو یترتب علیه الاثر قبل اهل
العرف فیقولون هذا مال فلان بل ربما منعوا ان یتصرف الغیر فیه او من قبل الشارع فیباح له التصرف فیه

وبعبارة ينقل الموارد عند موته وغير ذلك واذا تحقق ان معنى البيع مثلا هو النقل المذكور لغة وانه موجود
عند ترتب الاثر وعدمه ظهر سقوط ما ذكره المورد من وقوع التخالف بين الشرع والعرف بحسب المصداق دون
مفهوم البيع ضرورة ان هذا المعنى مما لا يختلف مصاديقه ولا يختلف حاله بترتب الاثر عليه وعدمه هذا ان
كان نظره فيما تطابق فيه العرف والشرع واللغة الى هذا المعنى وان اراد به النقل الذي يترتب عليه الاثر فلا ريب
مفتقر الى نقل اللفظ عما كان عليه من كونه موضوعا للنقل الى ما يترتب عليه الاثر منه بحسب العرف او اصطلاح الشرع
فلا يصح له دعوى تطابق اللغة والعرف والشرع لكون المعنى اللغوي خلاف المعنى العرفي او الشرعي وذلك مما
لا خفاء فيه عند المتأمل الثالث انه لو كان تخالف العرف والشرع بحسب المصاديق على ما اعترف به مع
كون المفهوم متحدا مبينا وهو النقل الواقعي فما وجه الرجوع الى العرف عند الشك وكيف يصح الالزام بذلك
فان العرف انما يرجع اليه في الموضوعات المستنبطة دون الموضوعات الصرفة لانه يؤدي قوله تعالى وما
ارسلنا من رسول الا بلسان قومه هو الاول دون الثاني وكذا بناء العقلاء انما استقر على الاول دون
الثاني فلا دليل على ذلك فلو اشتبه علينا مفهوم الماء مثلا لزم الرجوع فيه الى العرف بخلاف ما لو اشتبه شيء
من المصاديق الان فيه من الاشتباه في المصداق من الاشتباه في المفهوم كما لو شككنا ان ماء السيل المختلط بالطين
هل هو ماء ام لا فان الشك في ذلك انما نشأ من الشك في ان مفهوم الماء هل هو ما يصدق على ذلك
ام غيره وح فيتجه الرجوع الى العرف ايضا لكون منشأ الشبهة هو اشتباه المفهوم ويمكن دفع هذا الوجه
بان اعتبار العرف يقع على وجهين احدهما اعتباره من جهة كونه هو الواقع وذلك فهمهم معاني الالفاظ
فان ما فهموه ليس الا نفس الواقع بحسب الالفاظ ضرورة ان مفهوم اللفظ بحسب الواقع ليس الا ما
يفهمونه منه والاخر اعتباره من باب المرآتية والكشف وكونه طريقا الى الواقع وذلك اعتقادهم لاندراج
شيء من الافراد مثلا تحت كلي محكوم عليه من قبل الشارع بحكم فان الشارع قد امضى الاعتقاد وجعله
طريقا الى الواقع حيث كان مطلوبه هو الواقع الى ان اعتقاد كل مكلف معتبر بالنسبة اليه والوجه
في حكمنا باعتبار اعتقادهم انه قد وقع منهم والشارع قد علم ذلك فلا بد اما من ردعهم لكونه مخالفا
او امضاء اعتقادهم لكونه مطابقا للواقع بحيث نبه على خطائهم اخذنا بما يعتقدونه بحيث لم يتبين خلافه ذلك
فقد اقرهم عليه فلا بد من الرجوع الى ما اقرهم عليه وعلى هذا فلا اشكال فيما ذكره من صحة التمسك بكون
الاخذ بطريقتهم معتبرا من جهة كونه من السيرة المستمرة وسبيل تقرير المعصوم وقد ظهر مما ذكرنا انه يصح لنا ان
نقول ان النقل هو الذي من شأنه العمل بالاطلاقات والعمومات بحسب اعتقاده المطابق لاعتقاد اهل
العرف من جهة امضاء الشارع اعتقاد كل مكلف بالنسبة اليه ويكون الشك المفروض فيه شكا بدويا
وذلك لكونه من جملة اهل العرف وكذا يصح ان نقول انه يرجع الى معتقد العرف لو طرأ الشك لهم في شيء من

الموارد بناء على تقريب المحصول المتقدم وهذا الوجه مما لا يتجه على ما ذكره لتوجه عليه بما تقدم وهو ان معنى البيع
ليس الا النقل ومما يتحقق مع ترتب الاثر وعدمه فليس المعنى اللغوي عداه وح فلا وجه للحكم باتحاد المفهوم
لغة وعرفا وشرعا ووقوع الاختلاف بين الشرع وغيره في المصداق وذلك لكون المعنى المذكور مما لا اختلاف
في مصاديقه ومما يؤيده امران احدهما انه لو كان البيع وامثاله مما اتحد مفهومه عند الجميع واختلف مصاديقه
بحسب الشرع وغيره وكان بيان الشارع تنبيها على خطائهم في المصداق كان اللازم ان لا يطلق اسم
البيع على ما منع منه الشارع وقد علموا ذلك منه كما في بيع الخمر والخنزير كما انه لما كان تحديد الحيض الجديد
من ذلك الباب لم يسموا ما زاد عن العشرة او نقص عن الثلثة حيضا مع انهم يسمون بيع الخمر والخنزير بيعا وقد ظهر
بهذا سقوط ما ذكره من انه لو انكشف عدم ترتب الاثر عليه من قبل الشارع لم يحكم عرفه بصدق ذلك عليه ايضا
كما ان البيوع الفاسدة في حكم العرف خارجة عندهم عن حقيقة البيع ثانيهما انه لو كان الامر على ما ذكره لزم
ترتيب جميع اثار الصحة على معاملة اطلق عليه الشارع اسم البيع كما لو قال باع فلان داره واللازم باطل اتفاقا
فكذا الملزوم بيان الملازمة انه ذكر ان البيع اسم للنقل الواقعي عند الجميع والشارع نبه على خروج ما اخطأ
فيه من المصاديق بحسب الموضوع ليبقى ما سماه هو بيعا صحيحا ممضى عنده هذا ولكن يمكن دفع الاشكال
المذكور عن كلام الشهيد الثاني ره بان يقال ان مراده دعوى ثبوت الحقيقة عند المتشرعة في عصرنا وما
والاه سيما بقرينة ذكره ذلك في كتاب الايمان فان متعلقاتها مما يرجع فيه الى العرف غالبا ويشهد بذلك
قوله يكشف عن المعنى الذي يفهم السامع عند الاطلاق قولهم باع فلان داره وتفريع الاقرار على ذلك وح
فلا يرد عليه من ان ذلك مناف لطريقة القوم وطريقته في الفقه من التمسك بالاطلاقات لان اللازم
القول بكون الفاظ المعاملات للصحيح طرو الاجمال عليها وذلك لان الايراد المذكور انما يلزم لو كان مراده
انها حقيقة شرعية او حقيقة عند المتشرعة في اعصار الائمة ع وليس مراده ذلك فلا يتوجه الايراد
بما ذكر على هذا التوجيه وان كان لا اصل لدعوى ثبوت الحقيقة ايضا عندنا بل الوجه انها باقية على معانيها اللغوية
الثالث في بيان الثمرة بين القول بالصحيح والقول بالاعم فنقول قد ذكروا منها الاجمال والبيان
بالنسبة الى الاطلاقات فالاول على الاول والثاني على الثاني وثمرة ذلك انها لما كانت مجملة
على القول بالاعم لزم القائلين به التمسك بالاطلاق في نفي ما شك في شرطيته او جزئيته من الاجزاء والشرائط الزائدة
على ما هو مناط التسمية عنده من الاركان او معظم الاجزاء او غير ذلك على الخلاف بينهم في تعيينه واما
بناء على الاجمال فاللازم الرجوع الى الاصل وهو اصل البرائة حيث يرجع الشك الى التكليف و
الاشتغال وغيره ويختلف ذلك باختلاف الموارد والاراء فيها لو كان الشك في الاقل والاكثر الاستقلاليين
كما في الزكوة والخمس على القول بجريان نزاع الصحيح والاعم فيها كما يظهر من هداية المسترشدين بل يكونا

اسمين لاعطاء القدر المخصوص من المال دون ناقص القدر بحوج فاذا شك في كونه عبارة عن اعطاء العشر
او اعطاء نصف العشر فالاصل يقتضي ويرجع الشك الى التكليف وهذا المورد مما لا كلام فيه وفيما لو كان الشك
في الاقل والاكثر الارتباطيين بان كان في جزء او شرط مما له دخل ارتباطية بحسب الشرع كالصلوة يرجع
كل من القائل بالاحتياط والقائل بالبرائة هناك الى ما يقتضيه مذهبه منهما فالصحيحي لو كان ممن يرى
الاحتياط هناك التزم به وحكم بلزوم الاتيان بما شك فيه وكذا الاعمي بالنسبة الى الاجزاء المقومة فانه
ان كان ممن يرى الاحتياط عند الشك في الاجزاء والشرائط وهو شك في الاقل والاكثر الارتباطيين فلابد
وان ياتي بالمشكوك من تلك الاجزاء لا محالة بالنسبة اليها كحال الصحيحي بالنسبة الى الاجزاء والشرائط ولكن
ما ياتي به بحكم اصل الاحتياط فقد ياتي به من باب المقدمة العلمية بمعنى ان ذلك مقدمة لحصول العلم بالاتيان
بما يتحقق الاشتغال به لا من باب الجزئية حتى يجب ذلك من الاجزاء المقومة ويجوز مع ما انضم اليه من الاجزاء
التي لم يحصل صدق الاسم قبل انضمامه يحصل فاذا شك بعد ذلك في جزئية شيء يتمسك بالاطلاق ويدفع
المشكوك بالاصل نظرا الى تحقق ما يكفي في صدق الاسم وهو المجموع من الماتي به بعنوان الجزئية والماتي به
بعنوان المقدمة العلمية وذلك لما عرفت من انه اتي به بعنوان المقدمة فلا يعد جزءا فلا يكون محصلا
للاطلاق وهذا معنى ما ذكره صاحب الفصول بقوله واما على القول بانها موضوعة بازاء الصحيحة فلا يمكن نفي ما شك
فيه بالاصل المذكور للشك في حصول الماهية بدونه كما لا يمكن التمسك به في نفي ما شك في اعتباره في صدق
الاسم على المذهب الاول اذ قضية اصالة الاشتغال على القول بالصحة وجوب الاتيان بجميع ما يحتمل
اعتباره في الصحة من الاجزاء والشرائط المعلومة والمشكوكة تحصيلا للبرائة اليقينية كما انها تقتضي وجوب
الاتيان بما يحتمل اعتباره في الصدق على القول بالاعم لا بمعنى ان الاصل المذكور يجعل الاجزاء والشرائط
المشكوكة اجزاء وشرائط للماهية كما قد يتوهم فيظهر الثمرة ح وسلم الشك بل المراد مجرد توقف العلم بالبرائة
على الاتيان بها وظاهر ان ذلك لا يقتضي الحكم بالجزئية والشرطية انتهى ثم ان القائلين بالاحتياط بين قائل
بلزوم الاتيان بما شك فيه مطلقا سواء نشأ الشك من فقد نص او اجمال او تعارض او رواية ضعيفة مما يعتد به في الجملة او
عن ما ذكر بان نشأ من الامور الخارجية كما عليه القائلون بالاحتياط من الاصوليين وبين قائل بحصر الاحتياط في
لزوم الاتيان بما شك فيه من الاجزاء والشرائط في صورة كون الشك ناشئا مما يعتد به في الجملة كما عليه
النظام فيجري كل من القائلين على مقتضى مذهبه فياتي القائل بالاول بما شك فيه مطلقا ههنا وياتي
القائل بالاول بما شك فيه مطلقا ههنا وياتي القائل بالثاني بما شك فيه بوجه معتبر دون غيره هذا
كله اذا كان الصحيحي ممن حكم بوجوب الاشتغال عند الشك في الاجزاء والشرائط واما ان كان يرى البرائة
فلا يلزمه الاتيان بما شك فيه منها ومثله الاعمي بالنسبة الى ما هو مناط صدق الاسم من الاجزاء وقد اتضح

بما

بما ذكرنا ان لا ملازمة بين القول بالصحيح والقول بالاشتغال بل بينهما عموم من وجه فان جماعة من الاصوليين قد اختاروا
القول بالصحيح مع اختيار جمع منهم القول بالبرائة ايضا عند الشك في الاجزاء والشرائط وجماعة منهم اختاروا القول
بالاعم مع القول بالاشتغال هناك ومنهم من اختار القول بالصحيح مع القول بالاشتغال فظهر ان اللازم على القول بالاجمال
هو الرجوع الى الاصول العملية بحسب الموارد والآراء لا الى خصوص الاشتغال كما زعم جماعة من فحول عصرنا وقد
نشأ ذلك من عدم التعمق في كلام المولى الوحيد البهبهاني فانه ممن يقول بكون الاسامي للصحيحة وفي مقامنا هذا الاشتغال
عند الشك في الاجزاء والشرائط في مبحث البرائة والاشتغال ذكر في الثمرة الرجوع الى الاشتغال عند تحقق الاجمال
فحسبه جملة ممن تأخر عنه ان اللازم على القول بالصحيح هو الرجوع الى الاشتغال والعمل بالاحتياط حتى ان صاحب الهداية جعل
ذلك عمدة الثمرة وليعلم ان ما ذكرناه من كون الاعمي يدفع الاجزاء والشرائط المشكوكة بالاطلاق الاسمي
انما هو على خلاف تقرير الجماعة حيث قالوا ان الاعمي ينفي المشكوك بالاصل وانما سكتنا على خلافه لان الدعوى
لا ان يجري القول بالاعم وكل من البرائة والاشتغال عموما من وجه بحسب الموارد فقد يقال بالاعم ههنا والاشتغال
عند الشك في الاجزاء والشرائط بالبرائة بل بالاحتياط اذا عادت الاطلاقات مجملة بالعرض فيعمل هنا بالاشتغال
وقد يقال بالبرائة دون الاعم كالصحيحي القائل بها وقد يقال بالامرين وقد يظهر وجه النسبة بين القول بالاعم والقول
بالاشتغال بل التحقيق ان القول بالاعم والرجوع الى الاصل متباينان كليا في مقام العمل لان الاصل انما يجري
التمسك به حيث لا يكون دليل لفظي يجب تحقيقه ولا يجري الاصول والاطلاقات على القول بالاعم محكمة
وافية باثبات المسمى ونفي المشكوك فحيث يتمسك بالاصل لابد ان ينتفي الاطلاق وحيث يتمسك بالاطلاق
لا يجري الاصل فلا يصح التمسك بشيء من اصل البرائة في نفي الاجزاء والشرائط المشكوكة ومن اصل الاشتغال
في ايجاب الاتيان بها على القول بالاعم الا اذا عادت الاطلاقات مجملة بالعرض وظاهر ان عند سراية الاجمال
ينتفي الاطلاق بل ينتفي عنوان الاعمي بالعرض او بحسب المقام فان الاعمي عبارة عمن يكون له التمسك بالاطلاق
اللفظي في اثبات المسمى ونفي المشكوك فيما لو عرض للاطلاقات كلا او بعضا فلا مسرح للتمسك بها مطلقا او
بحسب خصوص ما سرى اليه الاجمال فتامل هذا وقد ظهر من ذلك امران احدهما فساد القول بالملازمة بين
القول بالاعم وبين اجراء اصل البرائة على ما ذكروا في الثمرة بل الامر على خلاف ذلك لكونهما متباينين و
ثانيهما فساد القول بالملازمة بين القول بالصحيح والقول بالاحتياط كما ذكروه ايضا في الثمرة والكلام في ذكر
ذلك وضعفها فان قلت ان محل الخلاف في الشك في الاجزاء والشرائط انما هو ما لو وقع الشك في جزء مما
ثبت بدليل لبي كالاجماع او شرطه واما اذا كان الشك في جزء او شرط لما ثبت بدليل لفظي فلا ياتي
فيه الخلاف الواقع في الشك في الاجزاء والشرائط من حيث البناء على البرائة او الاحتياط بل اللازم في
القسم الثاني انما هو الاحتياط لما تقرر في محله في باب من الابواب من ان كلما رجع الى المصداق فعلى المكلف تحصيل

المفهوم فلا بد هناك من الاحتياط وحيث يكون الدليل لبيا يكون مؤداه ثبوت اجزاء مخصوصة فاذا شك
فيما عداها امكن الرجوع الى البرائة فلا يحصل هناك مفهوم يشك في مصداقه بحالا اما اذا كان لفظا يحصل
منه المفهوم ويرجع الشك حيث وقع الى ان مصداقه هل هو المجموع من المشكوك فيه وغيره ام هو ما عداه من الاجزاء
والاطلاقات من هذا القبيل فانه لا ريب في ان المراد بقوله تعالى اقيموا الصلوة انما هو الامر بالاتيان بالصلوة
المطلوبة له الموجبة للزلفى لديه تعالى على القول بكونها اسما للصحيح فالمفهوم وهو الفعل الموجب للتقرب لديه تعالى معلوم
والشك انما هو في مصداقه فلا بد من الاحتياط على هذا تتميم ماذكره من تحقق الملازمة بين القول بالصحيح و
الاخذ بالاشتغال لكون جميع الفاظ العبادات من هذا القبيل فيكون كلها من باب اشتباه القبلة لعلمهم بمفهوم الاستقبال
المامور به فكما يحتاط هناك فكذا ههنا قلت ان ماذكره من ان الطرف الشبهة المصداقية انما يتحقق بعد تحصيل
المفهوم المحقق لا بتحصيل مفهوم منتزع جعلي بعنوان المعتبر كما في المقام اذ لم يعلم كون المقصود بالصلوة هو العنوان
الذي ذكره اذ ليس ذلك الا من قبيل المفهوم المنتزع وليس من باب المفهوم المحقق المقصود حتى يرجع الشبهة الى المصداق
فالمعول ان ما وقع فيه الشك من الصلوة ونحوها من اسامي العبادات انما هو معناها دون مصاديقها فانا لم نتحقق
ان الصلوة مثلا عبارة عن اجزاء ثمانية مثلا او انقص فلم يعلم مراد الشارع فيحكم ح بالبرائة على ما هو الحال
في الشبهات المرادية ويشهد لما ذكرنا ان المعيار في الفرق بين الشبهات المرادية والمصداقية هو ان كل ما يتحير ان يرجع
الى الآمر ويسئل عنه فهو مما اشتبه مفهومه وكان مرجع الشك ح هو مراد الآمر وكل ما لا يتحير ان يرجع اليه
في السؤال عن حاله فهو مما اشتبه مصداقه وكان مرجع الشك هو المصداق وما نحن فيه من قبيل الاول دون
الثاني فعلم من ذلك ان تخصيص صورة اجمال النص بكونها من قبيل الشبهات المصداقية مما لا وجه له فان حالها كحال
فقد النص فيجري فيهما رجوع الشك الى المصداق تارة والى المفهوم اخرى هذا ثم انه ربما يورد على تمسك القائلين
بالاعم باطلاق الاسم في اثبات المسمى ونفي المشكوك فيه بامور تتجه المناقشة عليها الا انا نقتصر في ذكر
فاولها ان الاطلاقات مما كثر توجه التقييد اليه [illegible] من ملاحظة الصلوة وما توجه اليها من
التقييدات التي ملأت الزبر ونحوها غيرها من اسامي العبادات والعام والمطلق اذا كثر توجه التخصيص و
التقييد اليهما اوجب ذلك الوهن في التمسك بهما وثانيها انه لو سلم ذلك في العام دون المطلق لجواز
توجه التقييد اليه كثيرا الى ان يختص بالواحد وذلك مما وقع النص عليه في محله وثالثها انه يشترط في
العمل بالمطلق والتمسك باطلاقه ان يكون من قبيل المتواطي دون المشكك وما نحن فيه من قبيل الثاني
دون الاول لانصراف الاطلاق الى الصحيح على القول بالاعم وتسميته تحقق التشكيك فان ما يتبادر
اطلاقها انما هي الصلوة المشتملة على الواجبات والمندوبات وذلك مما هو خارج عن شائع
الصحيح والاعم وليس مما يراد بالمطلقات والصحيح الذي هو عبارة عن المتضمن للواجبات ليس بالنسبة الى

الفاسدة

الفاسدة بحيث ينصرف الذهن اليه ويجعل المطلق مشككا فيهما فما المنسبق الى الافهام من اطلاقاتها على حد
سواء ولو سلم فان ذلك انما هو بالنسبة الى الازمنة المتاخرة كهذا الزمان واين ذلك من زمن
صدور الاطلاقات ثم انها ان الاطلاقات وان كانت في حد ذاتها مبينة الا ان جملة من الاخبار
الصادرة من اهل العصمة عليهم السلام مبينة لها فلم يبق سبيل الى التمسك بها فمنها قوله
صلوا كما رأيتموني اصلي ومنها صحيحة حماد بن عيسى قال قال لي ابو عبد الله يوما يا حماد تحسن ان تصلي
قال فقلت يا سيدي انا احفظ كتاب حريز في الصلوة فقال لا عليك يا حماد قم فصل قال فقمت بين يديه
متوجها الى القبلة فاستفتحت الصلوة وركعت وسجدت فقال يا حماد لا تحسن ان تصلي ما اقبح بالرجل
منكم يأتي عليه ستون سنة او سبعون سنة فلا يقيم صلوة واحدة بحدودها تامة قال حماد فاصابني في نفسي
الذل فقلت جعلت فداك فعلمني الصلوة فقام ابو عبد الله مستقبل القبلة منتصبا فارسل يديه جميعا
على فخذيه قد ضم اصابعه وقرب بين قدميه حتى كان بينهما قدر ثلث اصابع منفرجات واستقبل باصابع
رجليه جميعا القبلة لم يحرفها عن القبلة وقال بخشوع الله اكبر ثم قرء الحمد بترتيل وقل هو الله احد ثم
صبر هنيئة بقدر ما يتنفس وهو قائم ثم رفع يديه حيال وجهه وقال الله اكبر وهو قائم ثم ركع وملأ كفيه من ركبتيه
منفرجات ورد ركبتيه الى خلفه حتى استوى ظهره حتى لو صب عليه قطرة من ماء او دهن لم تزل لاستواء
ظهره ومد عنقه وغمض عينيه ثم سبح ثلثا بترتيل فقال سبحان ربي العظيم وبحمده ثم استوى قائما فلما
استمكن من القيام قال سمع الله لمن حمده ثم كبر وهو قائم ورفع يديه حيال وجهه ثم سجد وبسط كفيه
مضمومتي الاصابع بين يدي ركبتيه حيال وجهه فقال سبحان ربي الاعلى وبحمده ثلث مرات ولم يضع شيئا من
جسده على شيء منه وسجد على ثمانية اعظم الكفين والركبتين وانامل ابهامي الرجلين والجبهة والانف
وقال سبع منها فرض يسجد عليها وهي التي ذكرها الله عز وجل في كتابه وقال وان المساجد لله فلا تدعوا
مع الله احدا وهي الجبهة والكفان والركبتان والابهامان ووضع الانف على الارض سنة ثم رفع رأسه
من السجود فلما استوى جالسا قال الله اكبر ثم قعد على فخذه الايسر قد وضع قدمه الايمن على بطن قدمه الايسر
وقال استغفر الله ربي واتوب اليه ثم كبر وهو جالس وسجد السجدة الثانية وقال كما قال في الاولى و
لم يضع شيئا من بدنه على شيء منه في ركوع ولا سجود وكان مجنحا ولم يضع ذراعيه على الارض فصلى ركعتين
على هذا ويداه مضمومتا الاصابع وهو جالس في التشهد فلما فرغ من التشهد سلم فقال يا حماد
هكذا صل ومنها صحيحة زرارة قال حكى لنا الامام ابو جعفر عليه السلام وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله
فدعى بقدح من ماء فادخل يده اليمنى فاخذ كفا من ماء فاسدلها على وجهه من اعلى الوجه ثم مسح بيده
الجانبين جميعا ثم اعاد اليسرى في الاناء فاسدلها على اليمنى ثم مسح جوانبها ثم اعاد اليمنى في

الاناء ثم صبها على اليسرى فصنع بها كما صنع باليمنى ثم مسح ببقية ما بقي في يده رأسه ورجليه ولم يعدها في الاناء
وعن العلامة في المنتهى والشهيد في الذكرى انه نقل عنه انه حين اكمل وضوءه قال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة
الا به قال في شرح الاربعين للمحقق البهائي ره في حمل الحديث لا لمرة لمن علم اشعارا بوجوب الابتداء في غسل
الوجه من الاعلى وعن الاكثر دعوى الاتفاق على انه قال بعد فراغه من ذلك وفيها قوله خذوا مناسككم عني لمراد
خصوص افعال الحج ان ثبت بسيرة لفظ المناسك حقيقة شرعية في خصوص ما ذكروا الا فلم اريد العبادات
كلها او وجه زيادة تلك الاخبار للاجمال ظاهر لكون البيان فيها بحيث يفوتنا الخصوصيات المعتبرة في الفعل
عندهم لعدم اعتبار الخصوصيات مع خفائها علينا فلا بد من ترك التمسك بالاطلاقات وتصير حال الاعمي
ح كحال الصحيحي بعينه والجواب عن ذلك ان الاخبار المذكورة مجملة في نفسها وانها يعني انها تحتمل الارادة بما
يقول به الاعمي وغيره وح فلا وجه لترك العمل باصالة الحقيقة بمجرد الاحتمال ضرورة لزوم كون الصارف عن
المعنى الحقيقي نصا فيما ينافيه حتى يترك بسببه العمل باصل الحقيقة وبيان ذلك ان قوله صلوا كما
رأيتموني اصلي ان اريد به المماثلة في جميع الخصوصيات حتى مثل زمانه ومكانه وجنس ثيابه والوانها
وغير ذلك كان الخارج عن حكمه اكثر من الداخل فيه فلابد من ان يكون مراده المماثلة في بعضها وهو محتمل لان
يكون عين ما يقول به الاعمي من الاركان او الاجزاء الموجبة لصدق الاسم وغيره وح فلا وجه لترك الاطلاقات
المعتضدة باصالة الحقيقة وليس ذلك من قبيل اكثر العلماء الا بعضهم مما تخصيص او تقييد مجمل فان رجوع
التخصيص الى العموم وكونه مصادما له معلوم فلذلك يوجب الاجمال في العام بخلاف ما نحن فيه فان مصادمة
الاخبار المذكورة للاطلاقات غير معلوم لما عرفت من احتمالها لما يوافق الاطلاق وعدم الغرض فيبقى
اصالة الحقيقة بحالها مضافا الى ان قوله صلوا يمكن ان يكون بفتح اللام وسكون الواو فيكون
اخبارا بصيغة الماضي ويرجع الضمير الى الملائكة يعني انهم صلوا ليلة المعراج معه على نحو ما راه النبي
يصلي وهذا الاحتمال وجدنا فيما حررته من تقرير صاحب الرياض قدس سره وكذا قوله [illegible] هكذا
صل ان كان اشارة الى مجموع ما اتى به من الواجبات والمندوبات وامرا به يتجه للعلم بكون جملة منها من
المندوبات الا على طريقة ارادة الكمال وذلك لا يوجب الاجمال في مسمى اللفظ الذي هو الواجبات
بخصوصها وان كان اشارة الى جملة منها فهو لا ينافي التمسك بالاطلاق لاحتمال كونها خصوص ما يقول
به الاعمي فلا يعدل بذلك عن اصالة الحقيقة على ما عرفت وكذا قوله هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة
الا به لاشتماله على ما هو مندوب قطعا وهو الاغتراف باليمين فلا يتجه ان يكون المراد الاشارة الى
جميع الخصوصيات سيما مع ملاحظة كون وضوئه من قدح مثلا فلابد من ان يكون المراد الاشارة الى البعض
وهو صالح لكونه عين ما يقول به الاعمي هذا كله بالنسبة الى الاخبار الثلثة الاول واما الاخير فهو

ما اشتمل

ما اشتمل على الامر باخذ المناسك عنه صلى الله عليه وآله فهو ايضا كالتمسك بالاطلاقات بوجه وذلك لان معناه
ليس الا ان الامور الشرعية يجب اخذها من الشارع لا من غيره ولا يصح الاتيان بها على مقتضى الهوى ومن
البين الذي لا يعتريه وصمة الريب ان الاخذ عنه يعم الاخذ بغير واسطة كما هو شأن الحاضرين عنده
والاخذ من خطاباته المنقولة عنه كما هو شأن الغائبين والمعدومين فالتمسك بالاطلاقات اخذ
عنه وان ابيت عما ذكرنا لا لو قلنا لا شك في ان مطلوب الشارع ليس الا الصحيح فكلما اطلق شيئا من العبادات
كان ذلك قرينة على ارادة الصحيح فيكشف تعلق الامر عن ادراج الصحيح في الموضوع فمعنى قوله
اوجد الصلوة الصحيحة وح فكلما شك على القول بالاعم في مدخلية جزء او شرط فلابد من الاتيان به لكون
الصلوة الصحيحة غير متيقنة الاجزاء والشرائط فيكون حال الاعمي كحال الصحيحي في كل ما امر به فلا يبقى
مجال للتمسك بالاطلاقات لاجمالها العرضي المسبب من اقترانها بالامر فينتفي الثمرة والجواب عن ذلك
ان ارادة صحة المأمور به من موافقته للامر او اسقاطه القضاء اعني عليه ما قدمناه انفا من ان ذلك
مما يترتب على الامر فلا وجه لادراجه في موضوع المأمور به حتى يترتب عليه الاجمال وان اريد بها التامية
الاجزاء والشرائط الذي هو لازم لها او المطلوبية لا نسلم ان الامر يقتضي صرف اللفظ بادراج اللازم
في الموضوع حتى يصير اللفظ مجازا وعلى هذا يتعين التمسك باطلاق اللفظ والاستدلال به على كون مطلق
المسمى عين المأمور به ولا ريب ان هذا اولى لان ما اعلم لقرينة الموجبة لصرف اللفظ عن موضوعه الاصلي وهذا
ما لو قال المولى اضف جيراني بعد ما قال اهن اعدائي فاذا شككنا في كون احد جيرانه من اعدائه اخذنا
بعموم اللفظ وحكمنا بكونه من اصدقائه استدلالا بابقاء اللفظ على موضوعه الاصلي بحكم الاصل على
كون الامر باضافة الجيران مطابقا للنهي عن اكرام الاعداء من جهة الحمل على كون الجيران ليس شيء منهم
عدوا ولا يلزم بادراج عنوان كونهم ليسوا اعداء في موضوع اللفظ حتى يلزم المجاز والاجمال وهذا
باب واسع اشرنا اليه فيما تقدم ايضا هذا مع ان لنا ان نجيب بالنقض بالاطلاقات والعمومات التي وردت
في المعاملات كقوله تعالى اوفوا بالعقود ضرورة ان ما امر بالوفاء به منها ليس الا الصحيح فلو اعتبر الصحة
في الموضوع لزم الاجمال فيها وقضيته ذلك عدم جواز التمسك بها مع انه قد استقرت طريقة الفقهاء على
التمسك بها في مقام الشك فما هو الجواب فهو جوابنا حاصلها انه لا يشترط في التمسك بالاطلاقات
عدم ورودها في بيان حكم اخر غير اعطاء عنوان الاطلاق وورودها في مقام بيان حكم اخر يتصور في
الاطلاقات الواردة في الكتاب والسنة على وجهين لان الخطاب بالمطلق اما ان يكون بعد بيان
تفصيل المأمور به كما في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فانه وقع في الكتاب العزيز مكررا و
قد وقع شيء منها بعد البيان قطعا واما ان يكون قبل بيان تفصيل العبادة المأمور بها اما الاول

فقد ورد في مقام التأكيد وسبق مقام الوعظ واما الثاني فهو على وجهين احدهما ان يكون المراد بالخطاب
مجرد تشريع الحكم ويكون التفصيل موكولا الى مقام آخر وذلك كما في امر الطبيب المريض بشرب الدواء
فان المقصود بذلك ليس الا توطينه بشربه ولو لم يكن الامر هذا واردا موردا لبيان حتى يكون للمريض التمسك
باطلاقه وشربه كل ما يصدق عليه انه دواء ثانيهما ان يكون المراد به اثبات خاصية للمطلق بحكم عليه باعتبار
ملاحظة الاجزاء والشرائط فيراد بالامر عدم كون المتكلم في صدد التفصيل ولا اعطاء عنوان الاطلاق
والاطلاقات العبادات مما لا يخلو عن كونه من احد القسمين فمن الاول قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة
ومن الثاني قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر وما في الخبر الصلوة عمود الدين ان قبلت قبل
ما سواها وان ردت رد ما سواها وصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام الصلوة في جماعة تفضل
على صلوة الفرد باربع وعشرين درجة تكون خمسة وعشرين وغير ذلك من الآيات والاخبار واما اطلاقات
المعاملات فانها واردة في اعطاء العنوان وبيان الاطلاق لكونها امورا ثابتة قبل الشرع واصولها
وخواصها فالخطابات الصادرة فيها من قبل الشارع امضاء لها فيتمسك باطلاقها بخلاف العبادات فانها
غير معلومة قبل الشرع اصلا وخاصية فلهذا قد يصدر الخطاب من الشارع في اصل شرعيتها وقد يصدر
في بيان خاصيتها فليس الخطاب بها واردا موردا البيان وكثرة التقييد قرينة على ذلك فانه لو كان
مصدرا للبيان لم يحسن الاتيان بالعموم والاطلاق ثم تقييده بالمقيدات الا في مقام البيان يستلزم صدور
الخطاب على وجه التقييد اولا لا الاتيان به مجردا عن جميع القيود ثم الحاقها به بعد مضي زمان معتد به
ان زمان صدور الخطاب لم يكن قابلا لبيان جميع ما يشترط فيها ورد الامر به من العبادات فكيف يتصور ان
يكون في مثل ذلك الزمان الغير القابل للبيان بصدده وكذا كثرة التكرار فيها مما يقتضي ان
الخطابات من قبيل وعظ الواعظين المعقول التوطين للعمل من دون تعرض لبيان التفصيل وكذا وقوع
الخطاب الغير المبين لماهية الخاصية فان ذلك مما يدل على عدم كونهم بصدد البيان والا لحفظوه كما بينها
لفرط اهتمام الناس بضبط ما صدر عنه صلى الله عليه وآله الى ما روي عن الباقر ع ان عمار بن ياسر رسول الله
فقال يا رسول الله اجنبت الليلة ولم يكن معي ماء قال كيف صنعت قال طرحت ثيابي وقمت على الصعيد
فتمعكت فيه فقال هكذا يصنع الحمار انما قال الله عز وجل فتيمموا صعيدا طيبا فضرب بيديه على
الارض ثم ضرب احديهما على الاخرى ثم مسح بجبينيه ثم مسح كفيه كل واحدة على الاخرى فمسح باليسرى
على اليمنى واليمنى على اليسرى فان الاطلاق الوارد في التيمم لو كان صادرا في بيان البيان لم يكن
يمنع عما فهمه وكذا لو كان تعرضنا بالبيان لم يقع في الغلط وبالجملة فبعد ورود مطلقات العبادات
في مقام بيان حكم آخر لم يبق للتمسك بها على القول بالاعم وجه سيما بناء على ما اخترناه من كون

المطلق

المطلق حقيقة في الماهية المهملة وان الاطلاق على الافراد حقيقة وان دلالته على العموم من باب العقل لا من باب الوضع
اذ لا بد من تحقيق ان المراد به العموم حتى يتمسك به في موارد الشك وقبل احراز ذلك لا وجه للتمسك به واما على
مذهب الاكثر من اعتبار الشيوع والانتشار في موضوع اللفظ فليس الامر بهذه المثابة وان كان وروده
مورد حكم آخر يمنع من التمسك به على ذلك القول ايضا الا ان الفرق انه لا يمنع التمسك بالاطلاق على
مذهبنا من احراز وصف الشيوع والانتشار واما على مذهبهم فترك العمل بالاطلاق انما يكون بعد تحقق
وروده مورد حكم آخر فيمكن البناء على اصالة الشيوع والانتشار على مذهبهم عند الشك اعتمادا على
اصالة الحقيقة وهذا الوجه ما اورده شريف العلماء ره على التمسك بالاطلاقات فيما ورد منها في
العبادات وهو وجيه وجيه فلا يظهر ثمرة بين القول بالصحيح والقول بالاعم على الوجه المذكور هذا وربما يذكر للنزاع
ثمرة اخرى مترتبة على الاجمال والبيان ايضا وذلك فيما لو وقع شيء من العبادات موضوعا لحكم وضعي فان
الثمرة السابقة انما كان محلها ما لو وقع شيء منها موضوعا لحكم تكليفي وبيان ذلك ان الفقهاء ذكروا
ان لزوم وقف المسجد يشترط فيه تحقق صلوة فيه كما ان وقف المقبرة يشترط في لزومه دفن ميت فيها وح
فان قلنا بالاعم اكتفى في اللزوم بوقوع صلوة فيه على ما يراه الاعمي من دون احتياط الموقع بالاتيان بما
شك فيه من الاجزاء والشرائط نظرا الى صدق الاسم وان قلنا بالصحيح لزم تحقق كون الصلوة الواقعة فيه
صحيحة وانما قيدنا الصلوة الواقعة بما يراه الاعمي بعدم احتياط الموقع في مقام العمل لانه لو اوقعها على وجه
الاحتياط لتحقق الصلوة على القولين للعلم بالصحة بل لو اوقعها على طريقة الاحتياط مع اعتقاده
بوجوبه تحققت على القولين وارتفعت الثمرة ويمكن المناقشة في هذه الثمرة ايضا بان المراد من الشرع في
لزوم الوقف وقوع الصلوة انما يريد وقوع صلوة قصد فاعلها بالاتيان بها امتثال الخاصة
سواء وقعت على وجه الصحة في الواقع ام لم تقع لكن لم يعلم فسادها فموضوع الحكم في المقام انما هو هذا
النوع من الصلوة فلا يبتنى الحكم ح على مسئلة الصحيح والاعم وذلك للعرف من ان الشارع رتب الحكم
في المقام على مثل الصلوة المذكورة وح فينتفي هذه الثمرة وربما يذكر في المقام ثمرة ثالثة متفرعة على
الاجمال والبيان ايضا اشار اليها الفاضل القمي ره وهي انه لو نذر ان يعطي من رآه يصلي درهما فعلى
القول بالاعم يصح ان يعطي من رآه يصلي لصدق الاسم واما على القول بالصحيح فلا بد من التفحص والتفتيش
عن مذهبه واما البناء على الحمل على الصحيح لقاعدة حمل فعل المسلم على صحته فقد تقدم الكلام عليه ويمكن
المناقشة فيها ايضا بمثل ما مر بانه يحتمل ان الظاهر من حال الناذر انه قصد اعطاء من اراد الصلوة
بقصد الاتيان بالعبادة الخاصة سواء كانت مطابقة للصحيح في الواقع ام لا مع عدم العلم بالفساد ومن هذا
القبيل الايتمام فانه مشروط بايقاع الامام الصلوة على وجه الاتيان بالعبادة المخصوصة فالحاصل

موضوع الحكم الشرعي في المقامات المذكورة هي الصلوة الماتي بها بعنوان الاتيان بالعبادة المخصوصة
مع عدم تحقق الغصب فلا يبتنى ذلك على مسئلة الصحيح والاعم ولا على قاعدة حمل فعل المسلم على
الصحة وبذلك يرتفع ما ذكره من الثمرة ومن جملة الثمرات المترتبة على ما ذكر ايضا ما يتصور فيما لو شككنا
في كون شيء واجبا نفسيا او غيريا وذلك على وجوه احدها ان نعلم بوجوبه ونشك في كونه واجبا
نفسيا او غيريا وذلك على وجوه احدها كما في غسل مس الميت فانهم اختلفوا في كونه واجبا نفسيا او
غيريا ثانيها ان نعلم انه واجب نفسي لكن نشك في كونه مع ذلك واجبا للغير بمعنى كونه شرطا له كالاسلام
اذا شك في كونه واجبا غيريا مع علمنا بكونه واجبا نفسيا ثالثها ان نعلم انه واجب غيري ونشك في كونه
مع ذلك واجبا نفسيا كالموالاة في الوضوء فان بعضهم ادعى كونها من قبيل الواجب النفسي ايضا كصاحب
الرياض ره فانه فرق بين المراد بالوجوب هنا معناه الشرعي لا الشرطي خاصة كما ربما يتوهم من ادلتها
كالوضوء والغسل عند بعضهم فانه ادعى كونهما من قبيل الواجب النفسي مع كونهما واجبين للغير فاذا وقع الشك
في وجوب ما ذكر لنفسه بعد العلم بكونه واجبا للغير كان مثالا لما نحن فيه وبيان الثمرة في المقام يتحقق بتفصيل
الوجوه المذكورة فنقول اما الاول وهو ما لو علمنا بالوجوب وشككنا في كونه نفسيا او غيريا فان
قلنا بالاعم كان اللازم فيه التمسك باطلاق لفظ العبادة في نفي ما شك في شرطيته فينتفي الوجوب
الغيري ويثبت الوجوب النفسي للعلم الاجمالي بتحقق احدهما فاذا انتفى الغيري ثبت النفسي ولا مجال لان
يقال ان نفي احد طرفي العلم الاجمالي لا يفيد ثبوت الاخر لان ذلك انما هو فيما اذا كان النفي بالاصول فانها
لا تثبت اللوازم والملزومات والمقارنات الاتفاقية بخلاف الادلة الاجتهادية فانها تثبت جميع ذلك
وما نحن فيه من هذا القبيل وان قلنا بالصحيح فلا يخلو اما ان يكون مذاقنا عند الشك في الاجزاء و
الشرائط هو الاحتياط او البرائة اما على الاول فلا بد من البناء على كونه واجبا للغير لان هناك
اصلين يحصل من اجتماعهما اثبات الوجوب الغيري ونفي الوجوب النفسي فالاحتياط يثبت كونه واجبا
للغير لما عرفت من كون الكلام على تقدير البناء على الاحتياط عند الشك في الاجزاء والشرائط
والبرائة من الوجوب النفسي تنفيه لمكان الشك فيه واما على الثاني كما هو المختار عندنا فقد قيل انه يتعين القول
بالبرائة عند الشك في الاجزاء والشرائط انما هو الاحتياط في هذا المقام لان البرائة من الوجوب
النفسي مسلمة لمكان الشك في التكليف وقد بنينا على البرائة عند الشك في الاجزاء والشرائط
و ح فيتعارض الاصلان بملاحظة العلم الاجمالي فيتساقطان فلا بد من الرجوع الى الاصل والتعيين هنا
الى الاحتياط لمكان العلم اجمالا بتحقق الوجوب هذا على مذاق الاكثر وحيث انهم يعتبرون
العلم الاجمالي مطلقا واما على مذاقنا فانهما لا يتم لانا لا نعتبره من حيث هو علم اجمالي لا في الامتثال

بمخالفته الا اذا كان هناك خطاب تفصيلي يستلزم مخالفة العلم الاجمالي مخالفته كما في الانائين
المشتبهين فان مباشرتهما معا يستلزم طرح الخطاب بالاجتناب عن النجس والمراد بالخطاب التفصيلي هو
الامر او النهي المتعلق بعنوان خاص يتحقق مخالفته بمخالفة العلم الاجمالي بخلاف المفاهيم المنتزعة من الخطابات
فانها لا تعد خطابات تفصيلية واذا انتفى الخطاب التفصيلي اعملنا كل اصل في محله فنرفع كلا من الخصوصيتين
بالاصل الا اذا استلزم اعمالها مخالفة العلم التفصيلي ففي المثال المذكور لو شككنا في كون غسل مس الميت
واجبا نفسيا او غيريا فاذا دخل وقت الصلوة كان اللازم وجوب الاتيان به لو كان قد تحقق انه واجب
غيري لمكان وجوب ما هو مقدمة له لكن لما كان مشكوكا في المقام نفيناه بالاصل ولو حصل الظن بكون الحال
الذي فيه المكلف اخر زمنة الامكان كان اللازم وجوب الاتيان به لو كان نفسيا على ما هو مقتضى قاعدة
من تحقق الواجبات الموسعة بظن المكلف كون حاله التي هو فيها اخر زمنة الامكان لظن الموت وغيره
ولكن لما كان وجوبه النفسي بخصوصه مشكوكا فيه نفيناه بالاصل وذلك لانتفاء الخطاب التفصيلي بعنوان خاص
وهو الوجوب النفسي او الغيري وان كان هناك ما يفيد مجرد الوجوب لان ذلك لا يعد خطابا تفصيليا فلا يلزم من تركه عند الصلوة
مخالفة الخطاب وكذا لا يلزم من تركه في اخر زمنة الامكان بمجرده مخالفته بل لا يتصور مخالفة الخطاب التفصيلي
في الشبهة الحكمية عند العلم اجمالا بثبوت احد الامرين مطلقا كما هو المفروض في محل الكلام فلم يلزم فيما ذكرنا مخالفة الخطاب التفصيلي
من اعمال الاصلين كما لم يلزم من اعمالها مخالفة العلم التفصيلي واما اذا استلزم اعمالها اياها لزم الاحتياط
ح فلا يبقى محيص من الاتيان بالواجب وذلك كما اذا دخل وقت الصلوة مع ظن المكلف الموت في المثال
المذكور فلا بد ح من الاغتسال للمس لانه ان كان واجبا نفسيا فقد تضيق وقته وان كان واجبا غيريا فقد
توجه اليه الامر بالاتيان بذي المقدمة فيجب لاجل الاتيان به وليس له نفي التكليف بالاصل لان اعمال الاصل
وترك الالتفات الى العلم الاجمالي يستلزم المخالفة المعلومة تفصيلا واما الثاني وهو ما لو كان وجوبه النفسي
معلوما والشك انما هو في كونه مع ذلك واجبا للغير فعلى القول بالاعم يتمسك في نفي الوجوب للغير فيه باطلاق
لفظ العبادة والمفروض تحقق العلم بالوجوب النفسي والكلام فيه وعلى القول بالصحيح لا بد من الرجوع الى
الاصل من الاحتياط او البرائة كل على مذهبه عند الشك في الاجزاء والشرائط واما الثالث وهو ما لو كان
وجوبه الغيري معلوما والشك انما هو في الوجوب النفسي فالاعمي لا يمكنه نفي الوجوب النفسي فيه بالاطلاق لان
الاطلاقات انما تؤثر فيما يتعلق بمسمياتها دون الواجبات الخارجية الغير المرتبطة بها والمفروض ان وجوبه
الغيري معلوم فينفي وجوبه النفسي بالاصل وكذا الحال على القول بالصحيح ومن جملة الثمرات المتفرعة على
الاجمال والبيان ما اذا علم شرطية شيء للعبادة وشك في كونه شرطا واقعيا او كونه شرطا علميا فان لم تثبت
الشرطية باللفظ وانما ثبت بدليل لبي لزم على القول بالاعم التمسك باطلاق اللفظ في نفي ما زاد على

وهذا الكلام انما هو على مذهب من يزعم ان
اصل الوجوب يثبت للغير ويكون مذهبه
لا يجدي ان الوجوب ظاهر في ارادة الوجوب النفسي والوجوب
الغيري ... ظاهر الخطاب

في صورة العلم لان تقييده بالشرط الواقعي يستلزم زيادة التقييد من حيث لزوم مراعاة الشرط في صورة العلم وعدمها
بخلاف تقييده بالشرط العلمي فلا يستلزم التقييد الا بالنسبة الى صورة العلم وظاهر ان ارتكاب التقييد كلما كان
اقل فهو اولى وعلى هذا فيثبت كونه شرطا علميا واما الصحيحي فلا بد له من الرجوع الى الاصول وان ثبت الشرطية
بدليل لفظي كان اطلاق لفظ الشرط حاكما على اطلاق لفظ العبادة على القول بالاعم فيحكم بكونه شرطا واقعيا
يلزم مراعاته في صورة العلم وغيرها وفي حكمه الصحيحي بل هو اولى بالتمسك باطلاق الشرط اذ ليس له اطلاق لفظي
بالنسبة الى نفس العبادات لكون اساميها مجملة عنده ومن جملة الثمرات المتفرعة على ما ذكر من الاجمال والبيان انه اذا
علم شرطية شيء ولم يعلم كونه شرطا في حال الاختيار او في حال الضرورة ايضا والكلام في هذه الثمرة هو الكلام
في سابقتها فمع عدم ثبوت الشرط بدليل لفظي يتمسك الاعمي في نفي ما زاد على صورة الاختيار من الاشتراط
باطلاق لفظ العبادة ويرجع الصحيحي الى الاصول واما في صورة ثبوت الشرطية بدليل لفظي فاطلاق لفظ الشرط
حاكم على اطلاق المشروط وفي حكمه الصحيحي بل هو اولى بالاخذ باطلاق الشرط لتطرق الاجمال عنده الى اسامي
العبادات ومن جملتها انه لو ثبت جزئية شيء وشك في كونه جزءا في حال الاختيار او كونه جزءا مطلقا ولو في حال
الضرورة فان كان ثبوتها بدليل لفظي اخذ باطلاقه على القولين وان كان بدليل لبي يتمسك الاعمي باطلاق
لفظ العبادة في نفي الجزئية في حال الضرورة فيختص في حال الاختيار ومما يذكر ثمرة في المقام انه لو ثبت جزئية
شيء وشك في كونه جزءا ركنيا او غيره فيتمسك باطلاق لفظ ما دل على الجزئية بالنسبة الى حال الذكر وغيره
ان ثبت جزئيته بلفظ فانه لو كان ركنا لزم مراعاته في الحالين بخلاف ما لو كان غير ركني فانه لا يلزم مراعاته
الا في حال الذكر والاطلاق يفيد اعتباره فيهما ولا يتفاوت الحال ح بين القول بالصحيح وبين القول بالاعم
وان ثبت جزئيته بدليل لبي فعلى القول بالاعم يتمسك في نفي الجزئية في حال السهو باطلاق الفاظ العبادات
وعلى القول بالصحيح يرجع الى الاصول وفيه ان الركن ليس عبارة عن الجزء غاية الامر ان بعض الاجزاء مما قد عفى عنه
الشارع عند السهو والذهول وذلك هو الجزء الغير الركني وبعضها مما ليس بهذه المثابة فهو الركن لا ان
الركن جزء في حال الذكر وغيره وان الجزء الغير الركني جزء في حال الذكر دون غيره حتى يقال ان المتيقن كونه
جزءا في حال الذكر فقط فينفى جزئيته في غير تلك الحال باطلاق اللفظ فالسهو ليس بمغير للموضوع وقد ثبت تقيده
باشتماله على ذلك الجزء فعلى هذا فاطلاق اللفظ لا يثبت الا افادة ان الشارع قد عفى عن هذا الجزء
في حال السهو لما عرفت من كون السهو غير مغير وانه ليس سقوط الجزء في حال النسيان الا من باب العفو
وتحقق معنى العفو يستلزم كونه جزءا ويتوقف عليه وهذا بخلاف صورة الشك في كون ثبوت
الجزء مما يختص بحال الاختيار وكونه مما يعتبر في حال الاضطرار ايضا وذلك لكون الاضطرار مغيرا
للموضوع فالقيام جزء للصلوة المختار دون المضطر فعند الشك في جزئية شيء مطلقا او في حال الاختيار

تمكن

تمكن التمسك باطلاق اللفظ في نفي تحقق التقييد بالنسبة الى حال الاضطرار ايضا لكون ذلك تقييدا
زائدا بعد فرض التقييد بقاء اللفظ على اطلاقه بالنسبة الى ذلك التقييد وح فلا تجري الثمرة المذكورة ايضا
وقد ذكر بعض الفضلاء المعاصرين للنزاع في المسئلة ثمرتين وادعى انه لم يسبقه اليهما احد من الاعلام
احديهما انا ان اثبتنا كون الامر بالشيء نهيا عن ضده الخاص او عدمه فلا كلام وان قلنا [illegible]
ظهر الثمرة بين القولين وبيان ذلك ان الضد الخاص مانع عن المامور به وعدم المانع شرط مع
يقع الشك في مدخلية عدم الضد الخاص في المامور به فعلى القول بالاعم يتمسك في دفعها بالاطلاق بخلاف القول
بالصحيح فلا بد من الرجوع الى الاصول وذلك كالامر بالصلوة بالنسبة الى الاكل مثلا وكذا يقع الشك في
بعض الاحيان في مدخلية ارتفاع الامر بالضد في الامتثال بالضد الاخر اذا كان مامورا به في حد ذاته
مثلا اذا امرنا الشارع بازالة النجاسة عن المسجد ولا ندري ان الامر بذلك يقتضي النهي عن الصلوة
ام لا فيحصل لنا الشك في ان لارتفاع الامر بالازالة بايجادها مدخلا في تحقق الامتثال بالامر
بالصلوة في حد ذاتها ام لا فان قلنا بان اسامي العبادات موضوعة للاعم نفينا الاشتراط بالاطلاق
ولم نقل بعدمه ان قلنا بكونها للصحيح فلا بد من الرجوع الى الاصول ومثل الكلام في الامر باداء الدين قلت
ما ذكره وان كان لا باس به الا انه من جزئيات ما شاع وذاع وملأ الدفاتر والاسماع من ان نزاع ارباب
القولين انما يثمر اذا وقع الشك في الاجزاء والشرائط فهو من فروع الاجمال والبيان فلا وجه لتخصيصه
بتنبيه احد من الاعلام والاعيان الثانية انه زاعم بثمرة في مسئلة اجتماع الامر والنهي فان نزاعهم هناك
انما هو في الصغرى يعني ان الامر يتعلق بالطبايع بشرط الوجود حتى يمتنع اجتماع الامر والنهي اذ على هذا التقدير
يكون اجتماع الامر والنهي مستندا الى الامر بان يامر بشيء واحد شخصي وينهى عنه او انه يتعلق بها لا باعتبار
المذكور غاية الامر ان الافراد مقدمات لايجادها في الخارج حتى يصح القول باجتماعهما والظاهر ان الصحيح
انما يكون صحيحا بشرط الوجود الخارجي اذ لا يكاد يتحقق الصلوة الصحيحة بتصورها في الذهن ابدا فاللفظ
على القول بالصحيح موضوع للعبادة الحاصلة بشرط وجودها فلا يتاتى النزاع في عدم جواز اجتماع الامر و
النهي على القائلين بالصحيح بل لا بد لهم من القول على عدم الجواز لما عرفت فيختص النزاع هناك في القول
بالاعم لكون الموضوع له هو الطبيعة المطلقة وح فمن قال منهم بان الامر انما يتعلق بالطبايع بشرط وجودها
الخارجي ذهب الى عدم الجواز ومن قال منهم بانه يتعلق بها لا بالاعتبار المذكور ذهب الى الجواز ومن قال
منهم بانه يتعلق بها لا بالاعتبار المذكور ذهب الى الجواز ويرد عليه امران احدهما ان بناء جريان
النزاع على القول بالاعم متمسكا بان اللفظ على القول به موضوع للطبيعة مما لا وجه له لان النزاع في
مسئلة اجتماع الامر والنهي انما يبتني على كون المطلوب هو الطبيعة المطلقة او بشرط الوجود ولا

أن يكون الموضوع له أحد الأمرين على ما هو محل الكلام وبيان الصحيح والأعم ولا شك أن المطلوب هو الصحيح
على القول بالأعم أيضا لمجرد الوضع للأعم لا يكفي في تشييد ما هو بصدده من ابتناء النزاع هنا على القول
بالأعم الثاني أنا نمنع من جريان النزاع في اجتماع الأمر والنهي على القول بالصحيح تمسكا بأن الموضوع له ليس إلا
ما هو المقيد بالوجود الخارجي مما لا يتم أيضا لأن التقييد بالوجود الخارجي مما يمنع إذا كان التقييد بالوجود
الشخصي إذ هنالك يتجه أن الشيء الواحد بالشخص يمتنع أن يكون مطلوبا للآمر ومبغوضا له وأما إذا
فرض التقييد بالوجود على وجه الكلية حتى يكون المقيد صالحا للوجود في ضمن أفراد كثيرة فلا وجه للمنع
من جريان النزاع فليس النزاع في الصغرى وإن ذكره بعضهم ويجيء تفصيل القول في ذلك في محله
الثالث أن ما مر هو الكلام في ثمرة النزاع بين القول بالصحيح والقول بالأعم مطلقا أي بالنسبة إلى الأجزاء
والشرائط وأما الثمرة بينه وبين القول بالأعم بالنسبة إلى الشرائط فقط فهي إنما يتمسك بالإطلاق
في نفي ما شك في شرطيته دون ما شك في جزئيته فيأتي فيها جميع ما ذكرنا بالنسبة إلى الشرائط من الثمرات
ولكن لا بد من التمييز بين الجزء والشرط على هذا القول حتى يرجع إلى الأصل في الأول لكونه كالمجمل بالنسبة إليه
ويتمسك بالإطلاق في نفي ما شك فيه من الثاني والتمييز بين الأمرين في غاية الإشكال كما صرح به الفاضل
المتقدم أيضا نعم يمكن أن يستند في ذلك إلى معيار ينفع في غالب الموارد وهو أن يلحظ الخطابات الشرعية
فما عبر عنه فيها على وجه يستفاد منه كون ذلك الشيء لباسا للعبادة حكم بكونه شرطا وما لم يكن كذلك عد
جزءا وذلك كما في قوله لا صلاة إلا بطهور لا صلاة إلا إلى القبلة فإنه يستفاد منه أن الصلاة أمر مستقل
وكل من الطهور والاستقبال لباس لها وأما قوله لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب فهو مما خرج وبقي بالنافي
وكذا أمثال ذلك من الخطابات التي يستفاد منها كون الأمر المشكوك فيه لباسا وإن لم نكن على يقين من
هذه الحيثية التركيبية والفرق بين الجزء والشرط مما يترتب عليه ثمرات كثيرة منها ما ذكر وهو أنه يصح
للمفصل التمسك بالإطلاق في الشرط دون الجزء ومنها أنه يشترط في الجزء ما يشترط في الكل فيشترط في
أجزاء الصلاة الطهارة والستر والاستقبال وغير ذلك بخلاف شرائطها وإنه لو فرض المشكوك
الجزئية والشرطية في أجزاء الصلاة جرى بناء على الشرطية قاعدة الشك بعد الفراغ دون الجزئية
فلا تجري بناء على تلك القاعدة ثم بعد عدم إمكان استفادة التمييز من الخطابات الشرعية فلا معيار
يرجع إليه في ذلك من الأصول وغيرها ثم يدفع ما يختص بأحدهما من حكم فيلحقه حكم الآخر
بالأصل سواء كان هو الشرط أو الجزء وإن لم يختلف شرطا زيد على الجزء من جهة الحكم في الخارج
فيلتزم بالأصل في المثال المذكور الطهارة والستر وغيرهما أصل المشترك ما وضع لأكثر من معنى
لا بلحاظ واحد مع عدم الهجر فبقيد الوضع متعلقا بأكثر من معنى لإخراج متحد المعنى سواء جمع

مشترك

مشترك بين كثيرين كما في المشترك المعنوي أم لغيره كما في الألفاظ الموضوعة لمعنى جزئي وقولنا لا بلحاظ واحد
لإخراج ما وضع بالوضع العام لمعان متعددة شخصية فإنه على القول بوجوده كما هو ظاهر بعض المتأخرين من
جملة متعدد المعنى ولكن لما كان مناط الوضع لتعدد اللحاظ معنى كلي هو عنوان لوضع الجزئيات مع كون
الاستعمال فيها باعتبار اندراجها تحت ذلك الكلي واتصافها به كما في لفظ هذا فإنه وضع لخصوصيات
المفرد المذكر المشار إليه باعتبار كونها معنونة بذلك العنوان ومندرجة تحته أخرجه قولنا لا بلحاظ
واحد فهو من جملة متعدد المعنى بل هو مما تعدد فيه الوضع في الحقيقة لانحلاله إلى أوضاع متعددة بتعدد
الأفراد الموضوع لها فالفرق يختص في وحدة اللحاظ وعدمها فإن المشترك أيضا قد يقع فيه الوضع على نحو
الإجمال كما لو قال وضعت لفظ أحمد لكل من في البلد فإنه من قبيل وضع المشترك لا الموضوع بالوضع
العام لمعان خاصة لما عرفت من معنى وحدة اللحاظ وهو كون الوضع لكل من المعاني الخاصة
باعتبار اندراجها تحت الكلي وكون الاستعمال فيها من تلك الجهة فإن الوضع لكل منها في هذا المثال ليس من
حيث كونه متصفا بالوصف العنواني الذي هو سكنى ذلك البلد بل من حيث الخصوصية بنفسها لكن أجمل
في الوضع لتعذر التفصيل أو تعسره فلا يستعمل لفظ أحمد في كل واحد منهم من حيث كونه من جملة ساكني
البلد بل ولا يخطر ذلك ببال أحد بخلاف لفظ هذا فإنه إنما يستعمل في معناه باعتبار كونه مشارا إليه وقولنا
مع عدم الهجر لإخراج المرتجل والمنقول فإنه وإن تعدد الوضع فيهما لكن لما كان ذلك بسبب الهجر لم يكونا من
قبيل المشترك فهما يشاركان المشترك في تعدد الوضع لكن يفترقان عنه بوقوع الهجر فيهما دونه وبهذا
ظهر فساد ما ذكره بعضهم من كون المرتجل من قبيل المشترك نعم من ذلك الفرق بين المشترك وبين المنقول
والمرتجل وأما الفرق بينهما فهو أن الأول ما أخذ من المعنى الأول ووضع للثاني مع ملاحظة المناسبة
بين المعنيين بخلاف الثاني فإنه إنما وضع للمعنى الثاني بدون ملاحظة المناسبة بينه وبين المعنى الأول
كما في جعفر فإنه جعل علما للرجل بعدما كان موضوعا للنهر الصغير وبهذا ظهر فساد ما قيل إن المشترك هو
ما لم يلاحظ فيه المناسبة بين المعنيين ولا أحدهما والمنقول هو ما لوحظ فيه المناسبة بين المعنيين
والمرتجل هو ما لوحظ فيه عدم المناسبة بينهما وذلك لأن الأفعال تتبع الدواعي المقصودة عند العقلاء
وملاحظة عدم المناسبة مما لا يترتب عليه ذلك فلا وجه لوقوعه من الواضع العاقل مع أنا نجد عند تحقق ذلك
فيما عددناه من المرتجل من الألفاظ فرعا أنهم يضعون اللفظ من دون ملاحظة عدم المناسبة كما في
جعفر فإنه ربما لا يخطر ببال الواضع كونه موضوعا للمعنى اللغوي فضلا عن ملاحظة عدم المناسبة
ويخرج بما ذكرنا من التقييد بعدم الهجر ما لو هجر أحد معنيي المشترك أو مات دخل الواحد منهما فإنه يصير حينئذ
متحد المعنى فإنه ليس من المشترك وإن كان منه سابقا إذا عرفت ذلك فاعلم أن الكلام فيما هو

يقع في مقامات الاول في امكانه وفيه قولان احدهما اثباته واستدل عليه بامرين احدهما الوقوع الذي
هو اخص من الامكان لان تحقق الخاص يستلزم تحقق العام وثانيهما قاعدة الامكان التي جرى ذكرها
في السنة جملة من الاواخر حاكين اياها عن الشيخ ابي علي بن سينا معبرين عنها بقولهم كل ما شككت
في امكانه وامتناعه فذره في بقعة الامكان وقد دفع الاستناد اليها منهم الى وجوه احدها الاجمال
وبيان ذلك ان الامكان عبارة عن تساوي طرفي الوجود والعدم والامتناع مفتقر الى ترجح الثاني
بل لزومه وذلك امر زائد مشكوك فيه فنستصحب عدمه ورده بان كلا من الامكان والامتناع قسيم
للاخر فليس هناك حالة سابقة حتى تستصحب فان الامتناع ليس منقلبا من الامكان في شيء من الاحوال
حتى يستصحب عدمه عند الشك ثانيها الاستقراء وبيانه يقع على وجهين الاول ان الامكان العام
له فردان احدهما الوجوب والاخر الامكان الخاص والامتناع ليس الا واحدا فاذا شككنا في شيء الحقناه
بالغالب والثاني ان افراد الممكنات اكثر واغلب من افراد الممتنعات والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب
فيحكم فيما شك في امكانه وامتناعه بالامكان لانه هو مقتضى الالحاق بالاغلب ولكن يخدش على الاول
ان المشكوك فيه انما هو الامكان الخاص فانه الذي يقع الشك بينه وبين الامتناع وليس الواجب مما يشك
بينه وبين غيره وظاهر ان الامكان الخاص مما ليس له نوعان وانما هو نوع واحد كالامتناع ولو
سلم فتحقق الغلبة بالنسبة مما يلحق بالخرافات لان الغلبة تتحقق بالنظر الى افراد الكلي ووجدانها على
صفة بحيث لا يرى غير تلك الافراد او يرى نادرا ملحقا بالمعدوم كما يكشف عنه تمثيلهم بسواد الزنجي
مضافا الى ان اثبات المسئلة الاصولية التي هي امكان الاشتراك بالغلبة التي هي اضعف الامارات
ضعيف كضعف اثبات امكان التجزي في باب الاجتهاد بها فانه مما لا وجه له عند من يقول باعتبار الظنون
الخاصة كما هو الحق ويخدش على الثاني ان الممتنعات ليست مما يمكن الاحاطة بها حتى يقال ان الممكنات اغلب من
الممتنعات ثالثها بناء العقلاء فانهم كلما شكوا في شيء بنوا على امكانه كما يعرف ذلك من عملهم في
الخارج ويشكل بان بناءهم على ذلك فيما نحن فيه غير ثابت لانا لا نجد فيه بناء عند الشك بين الامكان والامتناع
واستقراء بناء العقلاء في المفروض على الامكان غير معلوم وكلما وجدنا فيه انهم يبنون على امكانه
انما هو من قبيل الشك بين الوجود والعدم فاذا اخبر مخبر بوجود مركب الدخان ونحوه مما لا يشكون
في امكانه بل امكانه ركوزي في اذهانهم قالوا انه ممكن ويريدون بذلك عدم المبادرة الى الانكار
ولا التصديق بغير بينة وحاصله مجرد نفي الامتناع فلا يثبت به الامكان الخاص كما هو مقصد
القائل بالامكان كما عرفت في طي ما استدلوا به لاثبات القاعدة هذا كله مضافا الى ان
نسبة ما ادعوه الى ابن سينا ليست في محلها اذ لم يدعه هو ولا غيره من الحكماء بل قال في الاشارات

الى

الى الحكماء انهم يقولون كل ما قرع سمعك من غرائب عالم الطبيعة فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم
البرهان وقال فيها ايضا قال الشيخ الرئيس ان ما لا برهان على وجوده ولا على امتناعه لا ينبغي ان تنكر وجوده و
تعتقد امتناعه بل يترك في بقعة الامكان اي الاحتمال العقلي لا انه يعتقد امكانه الذاتي كيف ومن
اقوال ابن سينا من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن فطرة الانسانية انتهى ولكن خبر ابن سينا في هذه
العبارة عن التوقف وهو خبر ما لازم اصحابنا اثباته واوضح من ذلك ما ذكره الشيخ الرئيس في اواخر الاشارات
بقوله نصيحة اياك ان يكون تكيسك وتبرؤك من العامة هو ان تنبري منكرا لكل شيء فذلك طيش وعجز
وليس الخرق في تكذيبك ما لم يستبن لك بعد جليته دون الخرق في تصديقك بما لم تقم بين يديك بينته
بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وان ازعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تتبرهن استحالته لك فالصواب
ان تسرح امثال ذلك الى بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان انتهى وقال سلطان المحققين
في شرحه ما حاصله قوله تنبري اي تعترض له وقيل نسبة الطيش الرزق والخفة والخرق ما يقابل الرفق وجليته
الماشية اي انفتها واهلها د زاد اي طرد والغرض من هذه النصيحة النهي عن مذاهب الجلفة الذين
يرون الانكار لما لا يحيطون بعلمه حكمة وفلسفة والتنبيه على ان انكار احد طرفي الممكن من غير حجة ليس الى
الحق اقرب من الاقرار بطرفه الاخر من غير بينة بل الواجب في هذا المقام التوقف انتهى كلامه رفع
مقامه وثانيهما نفيه والمصير الى انه ممتنع والمراد بامتناعه ليس هو الامتناع الذاتي بل الامتناع بالعرض
بمعنى منافاته الحكمة وقد اشار الى هذا القول في المعالم بقوله وقد احتج الخصم واحتجوا بانه لو وقع
فاما ان يستعمل مع القرينة او بدونها فعلى الاول يلزم التطويل بلا طائل اذ لو وضع اللفظ لما يراد بالقرينة
بخصوصه لم يفتقر الى انضمامها معه وانه ربما تخفى القرينة فيؤدي الى فوات المقصود وعلى الثاني يلزم
الاجمال المستلزم للاخلال بالفهم وكلاهما مناف للحكمة وفيه اولا انه مبني على كون الواضع هو الله سبحانه او
من يتحمل عليه منافاة الحكمة من الانبياء والاولياء وذلك ممنوع بل الموجود في السير وكتب اللغة
ان واضع لغة العرب هو يعرب بن قحطان وثانيا ان منافاة الحكمة ممنوعة اذ ربما يتعلق الغرض
بالاجمال لنحو مقصود على غير المخاطب من الحاضرين وان خفي عليه ايضا بينه له بعد ذلك اذ قد تتفق
الحاجة الى القاء الكلام الى المخاطب على التعجيل لخوف فواته او غيره مع كونه مما لا بد من اخفائه
على غيره فيلقي الكلام اليه مجملا حتى يسأل المخاطب عن تفسيره عند ارتفاع المانع هذا اذا استعمل
بغير قرينة واما معها فقد يكون المقام مقتضيا لاطالة الكلام مع كونه موجبا لامكان تكثير المجاز
بعلاقة كل من المعنيين الموجب للتوسعة في اللغة وخفاء القرينة يمكن تداركه باتيان قرينة
الواضحة وثالثا انه قد يقع ذلك من جهة تعدد الواضع وعدم اطلاع كل منهم على وضع الاخر الثالث

فى وقوعه والدليل عليه انا وجدنا الفاظا مستعملة فى اكثر من معنى كما نص عليه اهل اللغة كالقرء فى الطهر والحيض
والعين فى الجارية والجارحة وعسعس فى اقبل وادبر وليس هناك قدر مشترك حتى يكون من قبيل المشترك
المعنوى ولا علاقة معتبرة ولو فى بعضها لكونه كافيا فى الاثبات فى الجملة وح فتحكم بكون الاستعمال دليلا
على الحقيقة فاذا كان حقيقة فى الجميع على سبيل الخصوصية ثبت الاشتراك ونحن فى مثل المقام
موافقون للسيد المرتضى رضى الله عنه فى كون الاستعمال دليلا على الحقيقة فان قلت يحتمل ان يكون
كل من المعنيين مجازا عن معنى موضوع له اللفظ فيكون مجازا بلا حقيقة وح فيثبت الاشتراك وكذا لو
كان بالنسبة الى المعنيين منقولا من الشىء مهجور فيحتمل الايراد بذلك ايضا لكون اللفظ منقولا لمكان المهجور
الاشتراك لا بد فيه من عدم وقوع الهجر فلا يكون اللفظ مندرجا فى عنوان المشترك بل فى المنقول لا انه فى
باعتبار الجهتين فى اللفظ فهو بالنسبة الى المعنى المهجور منقول وبالنسبة الى المعنيين الموجودين مشترك
وح فلا ينحصر الايراد به ولكن السيد الاستاذ سلمه الله تعالى صرح بان النزاع فى وقوع الاشتراك انما هو بالنسبة
الى اللغة الاصلية واستظهره فى الفصول وح فينحصر الايراد بما ذكر لان مجرد كونه منقولا عن معنى واحد لغوى
يكفى فى المنع من الاشتراك بحسب اللغة كما هو المتنازع ولا ينفع مجرد كونه مشتركا بحسب العرف فانهم قلت يجب
تحقق المعنى الموضوع فيه بمقتضى اصالة عدمه لمكان الشك فيه فان قلت الاصل المذكور معارض باصالة عدم الاشتراك
وهو اصل معول عليه قلنا لا مرد لكان على ما ذكرت الا ان اصالة عدم الاشتراك مما لا يعول عليه فى المقام
لكونه من الاول كون ما ذكرناه من الاصل مزيلا فان الشك فى الاشتراك مسبب عن الشك فى وجود
المعنى المذكور فاذا ارتفع الشك هناك باصالة عدمه ارتفع الشك فى الاشتراك فيثبت فلخص من
ذلك ان وقوع المشترك يثبت بالمقدمتين المذكورتين مع ضميمة الاصل اللهم الا ان يمنع الخصم
فى منع ما ذكرنا بمنع احدى المقدمتين وهى لزوم العلاقة فى المجاز فان للقوم فيه طرقا احدها لزوم نقل
الاحاد وثانيها ثبوت الرخصة فى النوع وثالثها ثبوت الرخصة وصنف العلاقة ورابعها التفصيل
بين ما ثبت فيه نقل الاحاد فلا يلزم اعتبار العلاقة وبين ما لم يثبت فيه فيعتبر فيتوقع انه مراعاة
العلاقة انما هى لاجل التوصل الى الاستعمال وحيث ثبت نقل الاحاد فقد ثبت الاستعمال ولا حاجة
الى تجشم مراعاة العلاقة وتحقيقها لكن ذلك خروج عن مذاق القوم فلا يلتفت اليه ويستبعد من
اللوم مع انه مدفوع بان كلامنا انما هو فيما اذا كان المعنيان بحيث لا يتعين كل منهما الا بالقرينة وح
فاما ان ينفى احتياجهما اليها ويثبت احتياج احدهما اليها فهو خروج عن محل البحث وانكار لما تشهد
الضرورة بخلافه ولا يلتزم به واما ان يلتزم باحتياجهما اليها فهو التزام بثبوت الاشتراك فى المعنى
وان انكره بالكلية وتخلص من ذلك بكونه مجازا مشهورا فى احدهما فيحتاج فى تعيين كل من المعنى الحقيقى

ان المجاز ما لا يكون اللفظ حقيقة فى المعنى الذى اريد وحقيقة وكل منهما حقيقة وحقيقة فى اصلها مجاز فى الاخر ولو كان كلاهما مجازا من معنى اخر والاول نفهم علم الكلام وثانيهما يفهم بالمعنى الاخر فيتعين الثانى فتامل

والمجاز

علاقة المجاز لان المتبادر على هذا التقدير يكون هو الغير وحده فيكون ما عداه وهو المعنى المبحوث عنه مجازا
لعدم اتصافه بكونه متبادرا من اللفظ وتبادر الغير المعنى الاعم لا يصلح علامة للمجاز لان تبادر الغير ان
كان على وجه يشاركه معنى اخر كما فى المشترك لم يكن ذلك دليلا على كون المبحوث عنه مجازا لكن الجواب
كونه شاركا للغير فى كونه متبادرا من اللفظ وقد اورد ايضا ان التبادر لو صح علامة للحقيقة لكان كل لفظ
حقيقة فى ان له لفظا لان هذا المعنى يتبادر منه عند الاطلاق وبطلان التالى يقتضى بطلان المقدم
والجواب ان ذلك يتبادر من اللفظ لا من حاق اللفظ اعنى الملفوظ والمراد هنا هو الثانى فيلزم الوضع
مع انا نمنع صدق المعنى على مدلول الاول مع ان المراد بتبادر المعنى من حيث استناده الى الوضع ولا يلزم
الدور لان المراد مطلق الاستناد وهو مشترك بين الحقيقة والمجاز وهذا تمام الكلام فى التبادر بحسب
الاجمال واما التبادر بحسب الظاهر فقد عرفت انه عبارة عن انسباق المعنى من اللفظ الى الذهن
بحسب الظاهر فينفى احتمال مدخلية القرينة بالاصل ومحل تفصيل ذلك ان الشك اما ان يكون فى كون
الموجود قرينة او فى نفس وجودها اما الاول فيتصور بدورانه لامرين لقرائن الاربع وبيان ذلك انهم
ذكروا ان القرينة قد تكون مؤكدة وهو ما اقترن بالحقيقة كقولك رايت اسدا يفترس وقد تكون صارفة
وهى المقرونة بالمجاز وقد تكون معينة وهى المقرونة بالمشترك اذا اريد به احد معنييه وقد تكون مفهمة
وهى المقرونة بالمشترك المعنوى اذا اريد باعتبار وجوده فى بعض افراده وهذا القسم من الشك لا يتمسك فيه
بالاصل احد من الاصوليين وانما المرجح فيه عندهم قاعدة الاستعمال على اختلاف المذاهب فيها من
ان القاعدة رجحان التاسيس على التاكيد بحيث يتعارض عنده بين القرائن الثلث الباقية التى
مقتضاها الاشتراك اللفظى والمعنوى والمجاز فيقدم احدها على مذهب من يرجح تقديم شىء منها على
الاخر ومن لم يقل بتلك القاعدة بقى التعارض بين القرائن الاربع ومقتضاها الحقيقة الواحدة مع
الثلثة التى ذكرنا فالمدور بالامرين كون اللفظ المقرون بالقرينة حقيقة مختصة او مشتركا او
مجازا او نحو ذلك فيرجع الى قاعدة الاستعمال ايضا واما الثانى وهو ما لو كان الشك فى وجود القرينة
مع تبادر المعنى من اللفظ بحسب الظاهر فعلى مذاقنا لا عبرة بالاصل فيهما ايضا لانه لا يخلو اما ان
يكون الاصل معتبرا من باب التعبد او من باب الظن فعلى الاول لا يخلو اما ان يكون المستند هو بناء
العقلاء او الاخبار الناهية فالاول مفقود لعدم تحقق بناء العقلاء على اعتبار مثل هذا الاصل
فى اثبات الوضع والثانى لا يفيد اعتبار الاصل المثبت ونحن ما نحن فيه لان اصالة عدم القرينة تثبت
الحقيقة بواسطة انتفاء المجاز وعلى الثانى لا يفيد الا التمسك به ايضا اذ لم يتحقق عندنا حجية الظن
فى اللغات بحيث لا تعين من الاصول فى اثبات الوضع الا اصالة عدم النقل واصالة عدم الاشتراك لا لاتفاق

وبناء العقلاء عليها واما على مذاق الاكثر فيعتبر الاصل في المقام لبنائهم على اعتبار الظن في اللغة فيثبتون الوضع بالتبادر
وينفون وجود القرينة بالاصل عند الشك فيه وهذا هو التبادر بحسب الفهم عنده دون غيره وهو ما اصله مقام دون الشك
في كون الموجود قرينة فتلخص من ذلك انهم يعتبرون التبادر بحسب الفهم علامة للوضع ويحق لا الفهم ويبنى
التنبيه على امور الاول انه قد اشتهر في السنة المتاخرين ان الاصل في التبادر ان يكون وضعيا حيث تردد
الامر بينه وبين كونه اطلاقيا بل يستفاد من صاحب المفاتيح دعوى الاجماع عليه وعليه منع واضح لان ما يصلح سندا
له لا يخلو من امور ثلثة على ما اشير اليه سابقا احدها الاجماع ثانيها الغلبة بمعنى ان الغالب مما وقع كتابا
المعتبر في الخارج انما هو الوضعي والظن يلحق الشئ بالاعم الاغلب حيث يرتفع الشك ثالثها الاصل بمعنى
استصحاب عدم القرينة فينتفي المجاز فيثبت الحقيقة وقد ذكر الوجهين الاخيرين في الفصول ولكن شيئا من الوجوه
المذكورة لا يفي باثبات المطلوب اما الاول فلان الاجماع في امثال المقام في المسائل الاصولية مما لا يكاد يتحقق
فكيف يحصل الكشف عن قول الحجة مع كونه بالنسبة الينا منقولا واما الثاني فلما يتوجه عليه من منع اما
اولا فمنع الصغرى ومع تحقق الغلبة كيف واغلب المطلقات مما يتبادر منه الفرد الشايع ولا يتحقق ذلك الا
ناشيا عن كثرة الاطلاق والاستعمال على ما هو المعيار في التبادر الاطلاقي واما ثانيا فبان الحاصل من الغلبة
بعد تسليم تحققها ليس الا الظن وليس بحجة عندنا في مباحث الالفاظ واما الثالث فلما عرفت من ان مرجعه لا يخلو
عن ان يكون معتبرا من باب التعبد او من باب الظن فعلى الاول انما يكون حجة من باب العقلاء وهو مفقود لانهم
لا يعتبرون اصالة عدم القرينة في اثبات الاوضاع وانما يعتبرونه في اثبات المراد والذي استقر عليه بناؤهم
في اثبات الاوضاع انما هو اصالة عدم النقل واصالة عدم الاشتراك واخبار النقلة وهي مما لا يفي باعتبار الاصل
المثبت وعلى الثاني يتوجه المنع من اعتبار الظن في مباحث الالفاظ الثاني قد يسبق الى الذهن معنى للملازمة
بينه وبين معنى اللفظ فيتوهم انه التبادر الى اللفظ ومن هاهنا نرى بعضهم يقول بوجوب المقدمة
استنادا الى ان المتبادر من الامر بذي المقدمة ذلك وبعضهم يقول بان الامر بالشئ يقتضي النهي عن
ضده ويستند الى ان المتبادر من الامر ذلك ومنشأه الغفلة عن مقتضى اللفظ وعدم التفطن بان ذلك
لمكان الملازمة بين المعنيين فان الالتفات الى المعنى مما يشير الامر يوجب الغفلة عن عدم استناد التبادر الى
اللفظ ولهذا قالوا ان الفقيه منهم في حد سرف المتبادر ان التميز هو قطع النظر عن العلاقة المعنوية
والتدقيق في استناده الى حاق اللفظ الثالث انه لا بد من ملاحظة اتحاد الزمان والمكان اللذين
يختلف باختلافهما الاصطلاح فلا يثبت بتبادر الاركان المخصوصة من لفظ الصلوة في زماننا
كونه حقيقة فيها في عصر الشرع وكذا لا يثبت بتبادر مقدار معين من لفظ الرطل عند اهل العراق
كونه حقيقة في ذلك المقدار في عرف اهل المدينة ولهذا شنع على الفاضل التوني من اخذ عرف

تمسك

كونه

تمسكه لثبوت الحقيقة الشرعية بتبادر الاركان المخصوصة من لفظ الصلوة والقدر المخرج من المال من لفظ
والقصد الخاص من لفظ الحج ونحو ذلك ومن هاهنا ترى المحققين من القوم اذا ارادوا اثبات الوضع
اللغوي تمسكوا بالتبادر العرفي واثبتوا الوضع اللغوي بضميمة اصالة عدم النقل فليس ذلك الا لتنبههم
بان تبادر معنى اللفظ في زمن المتاخر لا يفيد بمجرده كون اللفظ حقيقة في ذلك المعنى في زمن المتقدم
الرابع اذا اشتبه التبادر الوضعي بالاطلاقي فمعيار التمييز بينهما هو الرجوع الى صحة سلب ذلك اللفظ
عن غير المتبادر وعدم صحة سلبه عما هو المشتبه فان تحقق الامران فالتبادر وضعي والا فاطلاقي مثلا اذا
راينا ان المتبادر من الانسان كان ذا راسين فان صح سلبه عن ذي راسين مع عدم صحة سلبه عن الاول
علمنا ان التبادر وضعي والا فهو من اطلاق فعدم صحة السلب اقوى من التبادر الذي هو احدى الامارات
الاخر لاحتياج الثاني في تميزها الى الاول بخلاف العكس الخامس ان التبادر اوسع موردا من عدم صحة السلب
واعم منه فان الاول يجري في المواد المستقلة والحروف وما في حكمهما من اسماء الاستفهام ونحوها مما
تضمن معنى الحرف وفي الهيئات والثاني يختص بالمواد المستقلة وهي الاسماء لاشتراط صحة الحمل فيه فلا يجري
فيما عدا الاول عدم صحة السلب فلا يثبت الحقيقة فيما عداه الا ان يبنى على اجرائه فيما كان مرادفا لغير
المستقل مما هو مستقل ويدعى غلبة التطابق والتساوي بينهما فيثبت به الحقيقة في غير المستقل ايضا
لكن يشكل لو اسطره مثلا لفظ الاستفهام مرادف لهل والهمزة وما ونحوها فيقع ان السؤال الافهام
ثالث ليس استفهاما والسؤال الطلب الفهم استفهام فيثبت بذلك كون لفظ الاستفهام مجازا فيما
كان للافهام ثالث ثم نقول ان الهمزة ونحوها ايضا كذلك بدعوى غلبة التطابق بينهما فيحصل من ذلك الظن
بوضع ادوات الاستفهام لطلب الفهم ويتم ذلك على مذهب من يرى حجية الظن في مباحث الالفاظ وعلى
هذا القياس حروف الجر وغيرها السادس عدم صحة السلب صحته ولا يقبل الخوض في اصل المقصود من
تمهيد مقدمة وهي ان المسلوب اما ان يكون هو الحقيقة او المجاز وكل منهما اما ان يعتبر على وجه الكلية
او على وجه الجزئية فهذه اقسام اربعة وبملاحظة كل من صحة السلب وعدم صحته يحصل اقسام
ثمانية اما اقسام صحة السلب فاولها صحة سلب جميع الحقائق عن مورد الاستعمال على ما هو محط البحث في
المقام وهو ان يكون مورد الاستعمال معلوما دون اتصافه بكونه حقيقيا او مجازيا فيكون ذلك علامة
لكون المستعمل فيه معنى مجازيا للفظ وثانيها صحة سلب جميع المجازات عن مورد الاستعمال فيكون ذلك
علامة لكون المستعمل فيه معنى حقيقيا للفظ ان اتفق وثالثها صحة سلب بعض الحقائق عن مورد الاستعمال
ولا يصلح ذلك علامة للحقيقة ولا المجاز لعدم سداد باب كل من احتمالي الحقيقة والمجازية اذ يجوز
ان يكون قد وضع له اللفظ بوضع اخر فيكون حقيقة فيه ويجوز ان لا يكون اللفظ موضوعا له فيكون مجازا

ورابعها صحة سلب بعض المجازات عن مورد الاستعمال ولا يصلح ذلك ايضا علامة لنحو من الحقيقة والمجاز لاحتمال
ان يكون قد وضع له اللفظ فيكون حقيقيا واحتمال ان يكون معنى مجازيا غير المجازي الذي صح سلبه عنه
واما اقسام عدم صحة السلب فاولها عدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال فيكون ذلك دليل
الحقيقة ان اتفق وثانيها عدم سلب جميع المعاني المجازية عن مورد الاستعمال ولا يكون علامة لعدم
وضع اللفظ له وكونه مجازا فيه لاحتمال ان يكون اللفظ قد وضع له بوضع اخر وثالثها عدم صحة سلب بعض
المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال ويكون ذلك دليلا على كون اللفظ حقيقة فيه ورابعها عدم
صحة سلب بعض المعاني المجازية عن مورد الاستعمال ولا يكون ذلك دليلا على كون اللفظ مجازا فيه ولا
حقيقة لبقاء احتمالي وضع اللفظ له وضعا اخر وعدمه فلا يصح ان يحكم لذلك بان اللفظ قد وضع
لما استعمل فيه ولا بانه لم يوضع له فتلخص من ذلك ان ما يمكن ان يكون علامة من اقسام صحة السلب امران
وما يمكن ان يكون علامة من اقسام عدم صحة السلب ايضا اثنان فالمجموع اربعة لكن لما كان المقصود
من وضع العلامة تحصيل الفرق بين الحقيقة والمجاز والتوصل اليه فعلا لم يعتبروا صحة سلب جميع المجازات
علامة للحقيقة لتعذر الاحاطة بجميع المجازات فلا يكاد يتحقق استعلام حال المستعمل فيه فعلا بصحة
سلبها جميعا فبقي ثلثة احدها صحة سلب جميع الحقائق وهي علامة المجاز وثانيها عدم صحة سلب جميع
الحقائق وثالثها عدم صحة سلب بعض الحقائق وهما دليلان على الحقيقة فلم يبق مما يميز به كون
المعنى المستعمل فيه مجازيا الا قضية كلية هي صحة سلب جميع الحقائق عن مورد الاستعمال واكتفوا
في جانب علامة الحقيقة بالقضية الجزئية وهي عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة عن مورد الاستعمال
واسقطوا القضية الكلية وهي عدم سلب جميع الحقائق لما يتجه عليه اولا انه يخرج الحقيقة المختصة وهي
ما كان معنى الموضوع له متحدا اذ ليس هناك الا حقيقة واحدة فلا يصدق عدم صحة سلب جميع الحقائق وثانيا
انه لا يتم صدق جميع الحقائق في المشترك الا في فرض نادر لا يكاد يوجد له نظير في الخارج وهو ما كان
اللفظ مشتركا بين كليين بما ادعى يكون احدهما اعم من الاخر ويكون مورد الاستعمال مما يصدق عليه
الجميع كما لو وضع اللفظ للانسان والحيوان والجسم النامي على نحو الاشتراك وكان مورد الاستعمال
زيدا مثلا او يكون بينهما عموم من وجه مع كون مورد الاستعمال هي مادة الاجتماع كما لو كان اللفظ مشتركا بين
الحيوان والابيض فانه يصدق جميع الحقائق على مورد الاستعمال ومثله لا يكاد يوجد فالتعميم لاستعمال
لها اصلا ذلك بوضع العلامة مما لا طائل تحته فلا ينبغي ذلك بالعاقل فضلا عن العلماء على انه لو
تحقق الفرض المذكور لم يصلح عدم صحة السلب على ذلك الوجه علامة للحقيقة لانه لا يثبت بصدق جميع الحقائق
على مورد الاستعمال كون اللفظ قد وضع له حتى يثبت كونه حقيقة فيه بعينه وانما يثبت بذلك ان

مورد

مورد الاستعمال احد من المعنى الحقيقي كما يظهر ذلك بملاحظة ما ذكرنا من المثالين واين هذا من كون ما استعمل فيه مما
وضع له اللفظ فلا يصلح عدم صحة سلب جميع الحقائق عن مورد الاستعمال علامة الحقيقة كما هو مقصود القوم وثالثا
انه لو اعتبر عدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية علامة للحقيقة لزم الدور والايراد يتحقق له مدفع ويتضح
لك سر المقال عن قريب ان شاء الله فتلخص من ذلك ان ما يصح ان يكون بالفعل دليلا على كون اللفظ قد وضع للمستعمل
فيه انما هو عدم صحة سلب الحقيقة عنه في الجملة لكفاية ثبوته في الحكم بتحقق وضع اللفظ له وما يصح ان يكون بالفعل
علامة لعدم وضع اللفظ له وكونه مجازا فيه انما هو صحة سلب جميع المعاني الحقيقية اذ لا يتم الحكم بعدم
تحقق الوضع له الا بذلك وبما ذكرنا كله ظهر سقوط ما يمكن ان يورده الفاضل القمي على القوم من انهم ان ارادوا
اثبات الحقيقة والمجاز على الاطلاق كان اللازم ان يعتبروا العلامة في الطرفين كلية فيقولوا ان عدم صحة سلب
جميع الحقائق علامة الحقيقة وصحة سلب جميعها علامة المجاز وان ارادوا استعلام كون المستعمل فيه حقيقة
او مجازا في الجملة وبالنسبة الى المعنى الذي صح سلبه فلم لم يكتفوا في جانب المجاز بصحة سلب بعض الحقائق
اذ يثبت بذلك كون المستعمل فيه مجازا بالنسبة الى المسلوب عنه وذلك لان المقصود من العلامة الذي
بينا انما هو معرفة ان اللفظ موضوع لما هو مورد الاستعمال او غير موضوع له وهذا الغرض يتحقق
في جانب اثبات كون اللفظ موضوعا له بصدق شيء من المعاني الحقيقية عليه فيحكم بكونه حقيقة فيه ولا
يتحقق نفي كونه موضوعا له الا بصحة سلب جميع الحقائق فلذلك اكتفوا في جانب عدم صحة السلب بعدم سلب المعنى
الحقيقي في الجملة ولم يكتفوا به في المجاز وفي جانب صحة السلب ان المراد بصحة السلب ان يصح سلب المعنى
الحقيقي عن مورد الاستعمال بحسب الحقيقة لا بحسب الادعاء فقولهم للبليد ليس بانسان في مقام المبالغة
ادعاء لا يوجب كون لفظ الانسان مجازا فيه وذكر بعض افاضل المحققين ان التقييد بكون سلب
المعنى بحسب الحقيقة مما لا حاجة اليه تمسكا بان السلب مجازي في السلب الادعائي والاصل في الاستعمال
الحقيقة فلفظ السلب عند الاطلاق لا يفيد الا السلب الحقيقي وهو حسن الا انه ربما استند اليه في محله
لا ان الفرد الادعائي بعد تحقق الادعاء ليس مما يكون اللفظ مجازا فيه بل هو حقيقة فيه وقد تقدم تفصيل
القول في ذلك آنفا فالاولى ان يقال ان الظاهر من لفظ السلب هو السلب بحسب الحقيقة وسلب
بحسب الادعاء خلاف ظاهر اللفظ والحمل على الظاهر المتبادر مما يكفي في الاحتراز عن الادعائي
اذا عرفت ذلك فاعلم ان الدليل على كون صحة السلب دليل المجاز وكون عدم صحة السلب دليل الحقيقة
امور الاول الاجماع نقلا وتحصيلا الثاني بناء العقلاء الثالث الاستقراء التام الرابع حكم العقل
على سبيل القطع بان ما صدق عليه المعنى الحقيقي واتحد معه فاللفظ حقيقة فيه وان ما سلب عنه المعاني
الحقيقية فهو خارج عن الوضع واللفظ مجاز فيه ثم ان ههنا اشكالين احدهما ان المسلوب عن مورد

الاستعمال ان كان هو اللفظ اعتبر على جعل عدم صحة السلب علامة للحقيقة ان من البين الذي لا ينكر ان اللفظ مغاير للمعنى ومباين له فكيف يصح حمله عليه واتحاده معه على ما هو قضية عدم صحة السلب مضافا الى ما يرد على جعل صحة السلب علامة المجاز مع ان سلب اللفظ عن المعنى والحكم بالمغايرة بينهما لا يصلح دليلا على المجاز لكونه اعم من صحة ان المغايرة بين اللفظ والمعنى متحققة في الحقيقة ايضا وان كان المسلوب عن مورد الاستعمال هو المعنى فلا يخلو اما ان يكون هو مورد الاستعمال بعينه وح لا مجال للحكم بصحة السلب لا عندهما اما الاول فظاهر ضرورة امتناع سلب الشيء عن نفسه واما الثاني فلان عدم صحة السلب يقتضي الحمل ولا يتحقق الا بالتغاير بالاعتبار وبحسب المفهوم واما ان يكون ما هو مغاير لمورد الاستعمال وح لا يصح جعل عدم صحة السلب علامة للحقيقة لما عرفت من ان من المعنيين المتغايرين ما لا يصح سلب احدهما عن الاخر مع كون لفظ المعنى الذي لا يصح سلبه مجازا في الاخر لو استعمل فيه كما في الانسان فانه لا يصح سلبه عن زيد مع انه لو استعمل فيه لفظه كان مجازا والجواب ان وضع اللفظ للمعنى مما يوجب الربط بينهما المستلزم لجعل عنوانا صادقا على المعنى كمسمى اللفظ ومعناه وما وضع له ومفهوم عند الاطلاق ونحو ذلك فالمحمول عند عدم صحة السلب المستلزم للحمل هو اللفظ باعتبار ذلك العنوان بل هو العنوان بحسب الحقيقة واما في جانب صحة السلب فحيث لم يوضع اللفظ للمعنى لم يحصل بينهما ذلك الربط فاللفظ المستعمل في مورد الاستعمال على نحو المجاز عار عنه فيصح سلبه فسلب اللفظ عنه انما هو باعتبار ذلك العنوان فقولهم البليد انه ليس بحمار يراد به انه ليس مسمى لفظ الحمار هذا مجمل الجواب وتفصيل المقام ان الحاجة الى اعمال هذه العلامة تقع في مقامين احدهما ما لو شك في كون المستعمل فيه هو ما وضع له اللفظ وثانيهما ما لو شك في اندراجه في الموضوع له وكونه فردا منه كما لو علم ان الماء الصافي من افراد الماء وشك في ماء السيل الغليظ وفي الجلاب المسلوب الطعم والرائحة من حيث كونهما فردين من افراد الماء فعلى الاول اما ان يكون الحمل اللازم لعدم صحة السلب حملا ذاتيا او حملا متعارفا اما الاول فيتحقق بان يحمل على مورد الاستعمال العنوان المطابق ومساويه بان يشار اليه فيقال هذا هو المعنى الواحد الذي علم بوضع اللفظ له او ما وضع له اللفظ هذا والحاصل انه يعبر عنه بغير الاختصاص والاختصاص وهذا يثبت الحقيقة المختصة واما الثاني فيتحقق بان يحمل عليه العنوان الكلي بان يقال هذا مسمى اللفظ وهذا يثبت الحقيقة في الجملة المحتملة للحقيقة المختصة والمشتركة فلو كان المسمى متحدا كان حقيقة مختصة والا كان حقيقة مشتركة ويكون معنى القضية الحملية على هذا التقدير هذا واحد من جنس مسمى اللفظ وح على الثاني لا بد وان يقع الحمل بالحكم بان المستعمل فيه من جملة افراد مسمى اللفظ حتى يرتفع الشك وح فان لم يكن هناك شك في تعيين المسمى بان كان متحدا مثلا ارتفع الشك من اصله وثبت كونه فردا للمعنى الحقيقي

المعين

المعين وان تحقق هناك شك في تعيينه بان تعدد مثلا ثبت كونه من افراد المعنى الحقيقي في الجملة ولا يرتفع الشك من الجهة الاخرى من الرجوع الى الخارج فان عدة العلائم لا تفي برفعه وثانيهما ان العلائم المذكورة بالنسبة الى الحقيقة والمجاز دورية فلا يصح جعلها علائم ويعرف بالدور مصرحا بانه تقرير انه لا بد من العلم بان المستعمل فيه وتحققه وح فالعلم بكون اللفظ حقيقة فيه موقوف على عدم صحة السلب وهو موقوف على العلم بكون اللفظ حقيقة في المستعمل فيه والا لم يتحقق الحكم بعدم صحة سلبه عنه وكذا العلم بكون اللفظ مجازا في المستعمل فيه موقوف على صحة السلب وهي تتوقف على العلم بكون اللفظ مجازا فيه والا لم يتحقق السلب عما نحن فيه ان اعتبرت القضية كلية بان يراد بعدم صحة سلب جميع الحقائق او يراد بصحة السلب عدم صحة سلب جميع الحقائق او يراد بصحة السلب صحة سلب جميعها كان الدور مضمرا والا كان مصرحا وهذا هو الذي يعطيه كلام الفاضل القمي وهو حكم باضمار الدور وحكم باستلزامه للدور المضمر بواسطتين وتقريبه على ما وقع في كلامه اما في عدم صحة السلب فبان يقال ان معرفة كون اللفظ حقيقة في المستعمل فيه موقوفة على عدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية لذلك اللفظ عنه وهو موقوف على ان لا يكون للفظ معنى حقيقي يصح سلبه عنه وهو موقوف على كون اللفظ حقيقة في المستعمل فيه مثلا معرفة كون الانسان حقيقة في البليد موقوفة على عدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه وعدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه موقوف على عدم معنى حقيقي للانسان يجوز سلبه عن البليد كالكامل في الانسانية ومعرفة عدم هذا المعنى موقوفة على معرفة كون الانسان حقيقة في البليد واما في صحة السلب فبان يقال ان كون المستعمل فيه مجازا موقوف على صحة سلب جميع المعاني الحقيقية وهي موقوفة على معرفة ان المستعمل فيه ليس من جملة المعاني الحقيقية ومعرفة ذلك موقوفة على معرفة كون المستعمل فيه مجازا وذلك هو الدور ووجه توقف صحة سلب جميع المعاني الحقيقية على معرفة ان المستعمل فيه ليس منها هو انه لو لم يعرف كون المستعمل فيه ليس منها يحتمل هناك احتمال الاشتراك لجواز ان يكون المستعمل فيه احد معاني اللفظ المشترك وح فلا يصح سلب بعض المعاني الحقيقية وهو ما هذا المستعمل فيه منها ما الا لزم سلب الشيء عن نفسه فلا يتحقق سلب جميع المعاني الحقيقية الا اذا انتفى الاشتراك لان المشترك يصح سلب بعض معانيها عن بعض واورد عليه بعض من تاخر اولا بان العلم بعدم معنى حقيقي يصح سلبه عن المستعمل فيه مع العلم بكون اللفظ حقيقة فيه متلازمان منها في مرتبة واحدة ولا توقف لاحدهما على الاخر حتى يكون الدور مضمرا فبارتفاع تلك الواسطة يكون مصرحا ويسقط ما ذكره من اضماره وكذا الحال فيما قرره في صحة السلب من ان الدور كون المستعمل فيه ليس من جملة المعاني الحقيقية في معنى كون اللفظ مجازا فيه فهما متلازمان واقعان في مرتبة واحدة وبذلك يرتفع الواسطة ويصير الدور مصرحا وثانيا بان الحكم بكون الدور مضمرا

بواسطتين ليس في محله لان الدور عبارة عن توقف الشيء على ما يتوقف عليه فان لم يكن هناك امر اخر غير
الطرفين كان مصرحا وان كان هناك ثالث يتوقف احدهما عليه وهو يتوقف على الاخر كان مضمرا
بواسطة وبذلك امكن مرتبة الاضمار وكون الاضمار بواسطتين يتوقف على واسطتين غير الطرفين
وليس الحال في المقام على هذا المنوال ثم قال ويمكن ان يوجه بان المراد ثبوت واسطتين في اصل الدور
فاحديهما هو الواسطة والاخرى هو الطرف الاخر المتوقف عليه لكونه واسطة في تحقق الدور هنا ثم قال
ويمكن ان يقرر الدور مضمرا في المقام بوجه اخر وذلك بان يقال ان الحكم بعدم صحة سلب المعنى المراد حال
الاطلاق موقوف على فهم المعنى المراد ضرورة توقف الحكم على تصور المحمول وفهم المعنى حال
الاطلاق على العلم بالوضع اذ المفروض انتفاء القرينة والعلم بالوضع ايضا موقوف على الحكم بعدم
صحة السلب اذ المفروض استعلامه بكونه علامة عليه ولا فرق في كون الدور مضمرا على هذا التقرير بين
اعتبار القضية كلية او جزئية وينبغي توضيح المقام بذكر ما يعلم به حقيقة الحال ويتميز به صحيح ما تقدم
من سقيمه فنقول ان الفاضل المذكور قد اخذ ذلك من الشريف في حواشي العضدي حيث قال التوجيه ان يقال ليس
المراد بصحة السلب صحة سلب اللفظ من حيث هو عن المعنى لصحة سلب الالفاظ من حيث هي عن معانيها الحقيقية
كان يقال للاسد انه ليس باسد اي ليس هذا اللفظ بل صحة سلبه بحسب معناه ولا يراد سلب جميع المعاني لان
معنى المجازي لا يمكن سلبه قطعا لادائه الى سلب الشيء عن نفسه بل سلب ما هو معناه حقيقة ولا يراد سلب بعض
المعاني الحقيقية فانه لا يفيد كما في المشترك بل سلب جميعها ولا يعرف صحة سلب جميع ما هو معناه حقيقة
عن المعنى المفروض الا اذا علم انه ليس شيئا من المعاني الحقيقية ودعوى العلم بكونه شيئا منها انما تحقق
اذا علم ان اللفظ فيما استعمل فيه اي المعنى المفروض مجاز لاثبات كونه مجازا به فان صحة السلب يستلزم
دورا مضمرا بواسطتين وورود هذا الاعتراض على الحقيقة اظهر لان العلم بعدم صحة سلب جميع المعاني
الحقيقية عن المعنى المستعمل فيه يتوقف على العلم بكونه من المعاني الحقيقية لاثبات كونه حقيقة
فيه بجعله عدم صحة يستلزم دورا مصرحا بواسطة انتهى وقال في حاشية كتبها هو قوله يستلزم دورا مضمرا
بواسطتين لخصه هذا اذا سلم ان العلم بانه ليس شيئا من المعاني الحقيقية يتوقف على العلم بكونه مجازا
واما اذا قيل لا توقف هناك بل الاول يستلزم للثاني اذ المفروض استعمال اللفظ في ذلك المعنى
او جواز استعماله فاذا علم انه ليس شيئا من المعاني الحقيقية فلا بد ان يعلم ح كونه معنى مجازيا فالدور
مضمر بواسطة واحدة لكن بيانه يتوقف على اعتبار واسطة اخرى هي العلم بانه ليس شيئا من المعاني
الحقيقية ليظهر العلم بكونه مجازا هذا ما اردنا نقله من كلامه واعترض المدقق الشيرازي بما نصه لا يخفى
ان الدور في علامة المجاز دور مضمر لكن بواسطة واحدة اذ لو طرح احد الواسطتين صار مصرحا

فما ذكره

فما ذكره من انه دور مضمر بواسطتين محل نظر ولو حمل كلامه على تحقق الواسطتين في هذا الدور المضمر فاين
ما ذكره في حاشية الحاشية حيث قال هذا اذا سلم ان العلم بانه ليس شيئا من المعاني الحقيقية الى ما عرفت
حكايته عن حاشية الحاشية ثم قال اقول لا يخفى بعد المساهلة في تسمية الدور المصرح مضمرا بواسطة واحدة
بعد اسقاط الواسطة المذكورة لا يتم الدور اذ كما يمكن منع توقف العلم بكون هذا المعنى ليس شيئا من المعاني
الحقيقية على العلم بكونه مجازا كذلك يمكن منع توقف العلم بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية على العلم بكونه
مجازا والسند السند بعينه انتهى وتصدى جمال المحققين رة لدفع الاعتراض فكتب على قوله لا يخفى بعد
المساهلة الى اخره ما صورته اعلم ان مراد السيد بقوله مضمر انه يحتاج الى شيء اخر غير الواسطة الواحدة وبقوله
بواسطة واحدة انه لا يحتاج الى ازيد من واسطة من الوسائط المعتبرة في الدور بيانه ان الدور الصريح
هو ان يكون هناك واسطة واحدة ولا يحتاج الى شيء اخر والمضمر ان يكون هناك واسطتان
او اكثر بان يكون الشيء موقوفا على احدهما وهو على الاخر والاخر على ذلك الشيء ولا يخفى ان الدور فيما نحن فيه
ليس بخارج عن حد كليهما بل برزخ بين كل منهما شائبة فهو شبيه بالمضمر باعتبار انه الواسطة المعتبرة بالنحو المذكور
ليست فيه الا واحدة فهو [illegible] دور مضمر لكنه بواسطة واحدة فعلى هذا يندفع المساهلة انتهى والجواب عن
الاشكال ان الدور انما العلم بوضع اللفظ للمستعمل فيه وان كان موقوفا على عدم صحة السلب هو موقوف
على العلم بالعنوانات المذكورة لكنها غير موقوفة على العلم بوضع اللفظ للمستعمل فيه لانها امور معلومة
بالوجدان ولا يتوقف العلم بها على وضع اللفظ للمستعمل فيه وح فيندفع الدور فان قلت هب ان العلم
بتلك العنوانات غير موقوف على العلم بوضع اللفظ للمستعمل فيه لكن عدم صحة سلبها عنه موقوف على انطباقها
عليه والا لم يعلم كون اللفظ حقيقة فيه وح يلزم الدور ايض لتوقف عدم صحة السلب على انطباقها
على المستعمل فيه وهو موقوف على العلم بوضع اللفظ له وهو الدور قلت ان تطبيق العنوان على المستعمل
فيه موكول الى العالمين بالوضع فيعلم الجاهل بالرجوع الى حملهم اللفظ باعتبار العنوان على المستعمل
فيه وسلبهم العنوان ان اللفظ حقيقة فيه او مجاز وان نقول ان الحاكم بصحة السلب وعدمها بانطباق
العنوان وعدم انطباقها هو من يتعلم حال المستعمل فيه من حيث وضع اللفظ له وعدمه لو لوحظ
هناك اعتباران بالاجمال والتفصيل فالموقوف هو العلم التفصيلي والموقوف عليه هو العلم الاجمالي
فيندفع الدور وقد مر نظيره في التبادر وبعبارة اخرى اذا رجع الجاهل الى اهل اللسان فاما ان
يقولوا ان البليد ليس بحمار فيسلبوا اللفظ باعتبار العنوان عن مورد الاستعمال ويقولوا
ان البليد مما يصح الحكم بكونه ليس بانسان او ان الذهب ليس مما يصح الحكم بكونه ليس بمعدن فيعلم
ان لفظ الحمار مجاز في البليد على الاول وان لفظ الانسان حقيقة فيه على الثاني وان لفظ

العين حقيقة في الذهب على الثاني وقد علم من هذا وجه اكتفاء القوم في عدم صحة السلب
في عدم صحة السلب بالقضية الجزئية بخلاف صحة السلب فاعتبروا فيها الكلية لان السلب يقتضي عموم
النفي بالنسبة الى مصاديق مدخوله فينتفي جميع المعاني بخلاف مثل قولهم ان البليد ليس مما يصح
الحكم بكونه ليس بانسان او ان البليد انسان فانه قضية موجبة مهملة لا تفيد الا كون البليد مسمى
الانسان وكذا الحال في قولهم الذهب ليس مما يصح الحكم بكونه ليس بعين ولا يفيد مثل ذلك اثبات
جميع المعاني الحقيقية حتى يثبت الحقيقة المختصة فيثبت به الحقيقة في الجملة وكسر في ذلك ان
العلم بكون اللفظ حقيقة قد يحصل مما يدل على الوضع صريحا ويفيد الحقيقة المختصة ويكون ذلك
من باب التنصيص ولا يعد من قبيل العلامة وقد يحصل مما يدل عليه بالالتزام وعدم صحة السلب من
هذا القبيل ولا يستفاد منهم بطريق الالتزام الا ثبوت الحقيقة في الجملة اذ لو قيل ان اللفظ موضوع
لكذا او ان جميع الحقائق مسلوب عن كذا او ان اللفظ حقيقة فيه دون غيره ونحو ذلك كان خارجا
عن المفروض ومندرجا فيما يفيد الوضع صريحا لما عرفت من ان صحة السلب وعدمها من قبيل العلائم وقد
تبين مما ذكرنا في هذا المقام سر ما اشرنا اليه سابقا من انه لو اعتبر عدم صحة السلب قضية كلية فيراد به عدم
صحة سلب جميع المعاني الحقيقية بقي الدور بحاله وذلك لان ما يندفع به الدور انما هو الرجوع الى العالمين
وقد عرفت انه لا يحصل من كلامهم الا عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة فلو اريد الحكم بعدم صحة سلب جميع
المعاني الحقيقية كان موكولا الى الحاكم بنفسه وح يبقى كون اهل اللسان حاكمين بعدم صحة سلب
يكون هو الحاكم ويجيء الدور هذا وما ذكرناه من جواب الدور هو المراد بقول العلامة طاب ثراه
في دفع الدور ان المراد سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة وما يفهم منه كذلك عرفا اذ ذلك
فانه يصح عرفا ان يقال للبليد ليس بحمار ولا يصح ان يقال ليس ببشر او بانسان فانه اشار الى دفع الدور
بالرجوع الى اهل العرف مع الاشارة الى مناط صحة السلب وعدم صحته وهو كون المسلوب هو المعنون
وهو ما يفهم من اللفظ عند الاطلاق وهو بعينه ما ذكرناه في الجواب وبهذا يندفع ما اورده عليه الفاضل
القمي ره من ان ذلك مجرد تغيير في العبارة ولا يدفع السؤال اذ الان معرفة ما يفهم من اللفظ عرفا مجردا
عن القرائن هو بعينه معرفة الحقائق سواء اتحد المفهوم العرفي بينهم معينا او تعدد بالاشتراك
نفهم الكل اجمالا او بدون التعيين وذلك يتوقف على معرفة كون المستعمل فيه ليس هو عين ما يفهم عرفا
على الاجمال فيبقى الدور بحاله هذا وذلك لما عرفت من انه لعنوان امر اجمالي يسلب اللفظ باعتبار
عن المستعمل فيه ولا دخل له بالمعنى الذي وضع له اللفظ على نحو الخصوصية فكيف يحتاج الى حتى
يترتب على ذلك بقاء الدور بحاله وقد اجيب عن الدور بوجوه اخر منها ما ذكره الفاضل القمي ره

من ان

من ان كلا من صحة السلب وعدم صحته قضية جزئية فاذا وجدنا ان اللفظ قد استعمل في معنى ووجدنا له معنى آخر حقيقيا
مغايرا له فصحة سلب ذلك المعنى عن مورد الاستعمال تدل على ان المستعمل فيه معنى مجازي للفظ لكن لا يفيد ذلك الا انه مجازي
بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي المسلوب قوة وشانا ولا يفيد مجازيته على الاطلاق وبالفعل فيتوقف كونه مجازيا
بالفعل على وجود العلاقة فاذا وجدنا ان لفظ العين قد استعمل في الباصرة ووجدنا ان له معنى حقيقيا آخر
المستعمل فيه وهو الينبوع فصحة سلبه عن المستعمل فيه تدل على كونه مجازا بالنسبة اليه شانا وكذا الحال في الحمير
بمعنى الذهب بالمرآت وفي لفظ الحمار بالنسبة الى البليد فلا يفيد صحة السلب الا كونه مجازيا بالنسبة الى
المسلوب عنه ولا ينفي كونه موضوعا له بوضع آخر وكذا الحال في عدم صحة السلب فاذا وجدنا ان اللفظ باعتبار
ذلك المعنى الحقيقي الذي هو غير المستعمل فيه لا يصح سلبه عن المستعمل فيه علمنا انه حقيقة بالنسبة اليه وان كان
مجازا بالنسبة الى وضع آخر وعلى هذا فيندفع الدور لان معرفة كون المستعمل فيه مجازيا موقوف على علمهم
السلب لكن صحة السلب لا يتوقف على معرفة كون اللفظ مجازا فيه لانا وجدنا المعنى الحقيقي مغايرا له
بحيث يصح سلبه عنه والمفروض ان المقصود العلم بالمجازية بالنسبة اليه في الجملة وكذا الحال في عدم صحة السلب
فان العلم بكون المستعمل فيه حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي الذي لا يصح سلبه عنه يتوقف على علم عدم صحة
السلب وعدم صحة السلب لا يتوقف على العلم بكون اللفظ حقيقة في المستعمل فيه بخصوصه بل على وجود معنى حقيقي
ويكون الحاكم بكون المستعمل فيه حقيقة لما وجدناه من صحة حمله عليه والمفروض ان المقصود العلم بكونه معنى حقيقيا
بالنسبة لا بقول مطلق وفيه انه لا يخلو اما ان يتحقق المغايرة بين المعنى الحقيقي والمستعمل فيه ولا اما على
الاول وهو الظاهر من كلامه وعليه يبتني دفع الدور بتقريبه المذكور فيرد عليه اولا انه على تقدير العلم
بالمغايرة وكون ذلك المعنى حقيقيا يتحقق العلم بكون المستعمل فيه مجازا قبل صحة السلب من دون حاجة
اليها فلا يبقى وجه لجعل صحة السلب علامة المجاز وثانيا انه جعل المقصود من العلامة المجازية بالنسبة في
ما يتحقق بسلب كل من المعاني عن الاخر فكل معنى يصح سلبه عن الاخر كان الاخر بالنسبة اليه مجازيا وان
كان هو ايضا معنى مجازيا وهو مما ينافي اعتبار التقييد بصحة سلب المعنى الحقيقي كما وقع في كلامه وفي كلمات
القوم فيلغو ح اعتبار التقييد بالمعنى الحقيقي وثالثا ان ما ذكره من كون المقصود استعلام المجازية بالنسبة
مناف لما ذكره القوم من كون المقصود بالعلامة استعلام المجازية بالفعل ولما ذكره قبل الجواب في دفع الدور
عن الدور بانه لا يلزم في نفي المعاني الحقيقية العلم بكون المستعمل فيه مجازا بل يكفي عدم ثبوت كونه حقيقة
بسبب عدم الانفهام العرفي فاذا سلب ما علم كونه حقيقة يحكم بكون المستعمل فيه مجازا لان الاصل عدم الاشتراك
وان المجاز خير منه من انه مناف لما اطلاقهم بان هذه علامة المجاز او الحقيقة فان ظاهره كونه سببا
تاما لفهم المجازية او الحقيقية لا جزء سبب هذا وانما قلنا انه مناف لما ذكره لان قضية ذلك الجواب

مع قطع النظر عن الاصل ليس الا المجازية الثانية وعلى ما استقر من الجواب ايضا يكون صحة سلب
جزء سببا لفهم المجازية الفعلية اذ لا بد بعد ذلك من ملاحظة العلاقة فان وجدت تحقق المجاز بالفعل
والا فلا واما على الثاني فهو ان لا يعلم المغايرة بين المعنيين فيبقى الدور بحاله لان معرفة كون المستعمل فيه
مجازيا انما تتوقف على صحة السلب وهو يتوقف على العلم بكونه المستعمل فيه مجازيا حتى يصح سلب المعنى الحقيقي
عنه بعد كلما انتسب الى صحة السلب واما ما ذكره من عدم صحة السلب فيرد عليه انه لا يخلو اما ان يكون
كلامه مبنيا على فرض المغايرة بين المعنيين وح لا يعقل الحمل ضرورة امتناع حمل احد المتغايرين على الاخر
الا ان يكون المراد المغايرة بالكلية والجزئية فيؤول حاصل هذا الجواب الى الجواب الثاني ويرد عليه ما يرد
عليه كما جعلهما جوابين مع ما سنورده على ذلك الجواب واما ان يكون مبنيا على الجهل بالمغايرة ويرد عليه ح انه
لا يندفع الدور ح ضرورة توقف عدم صحة السلب على العلم بكونه المستعمل فيه معنى حقيقيا ومنها ما ذكره
الفاضل المذكور ايضا من ان المراد من صحة السلب وعدم صحة السلب سلب المعنى الحقيقي وعدمه عما احتمل
وضع اللفظ له بان يعلم للفظ معنى حقيقي ذو افراد ويشك في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه وحاصله الشك
في كون ذلك مصداق ما علم كونه موضوعا له لا في كون ذلك موضوعا له ام لا مثل انا نعلم للماء معنى حقيقيا
ونعلم ان الماء الصافي الخارج من الينبوع من افراده ونعلم ان الوحل خارج عنها ولكن نشك في ان
ماء السيل الغليظ انه هل خرج من حده الحقيقي ام لا وكذلك الجلاب المسلوب الطعم والرائحة هل دخل
فيها ام لا فيختبر بصحة وعدمها وهذا ايضا لا يستلزم الدور انتهى والفرق بين هذا الجواب والجواب
الذي ذكره ان فرض الشك هناك انما كان في كون المستعمل فيه موضوعا له وههنا فرض الشك في
اندراج المستعمل فيه في الموضوع له ونبه ان الشك في الاندراج قد يرجع الى الشك في الموضوع
وقد يرجع الى الشك في الموضوع كما مثال الاول ما لو علمنا ان الماء هو الجسم الرطب البارد بالطبع و
في اعتبار الصفا ايضا في الموضوع له حتى يخرج ماء السيل الغليظ وعدمه حتى يدخل فان الشك
فيرجع الى وضع اللفظ ومثال الثاني ما لو علمنا بوضع الماء للمعنى بجميع حدوده وقيوده وشككنا في
شيء من الامور الخارجية من حيث كونه مصداقا لمائع خارجي كظلمة او بعد عن محل ادراك البصر او
كون الشاك ممن لا يبصر ونحو ذلك ثم نقول ان مراده بالشك في الاندراج الذي جعل صحة السلب و
عدمها معيارين فيه للتمييز ان كان هو القسم الاول لم يخرج عن محط كلمات القوم من جعلهما علامتين
لرفع الشك في اوضاع الالفاظ لكن يبقى الدور بحاله لان صحة سلب المعنى الحقيقي يتوقف على العلم بكونه
المستعمل فيه معنى حقيقيا وعدم صحة سلبه يتوقف على كون المستعمل فيه معنى مجازيا وان كان هو القسم الثاني
اتجه عليه ان ذلك خروج عن محط كلام القوم لكونهم جعلوهما علامتين لوضع اللفظ وعدم وضعه

لان

لان الموضوعات العرفية امارات خاصة بها لا بد من استعلام حالها بها كالاستصحاب ان كان مورد الشك مما يصلح
لجريانه فيه وكالبينة ورجوع الاعمى الى البصير ونحو ذلك فلا يجدي فيها صحة السلب وعدمه ومنها ما ذكره الفاضل
المحقق جمال الدين الخوانساري في حواشي العضدي حيث قال يمكن ان يقال المراد بصحة النفي هو ان يكون اطلاق
اللفظ عليه باعتبار معنى يصح سلبه عنه والحاصل ان علامة كون اللفظ مجازا في معنى هو ان يعلم انه قد لوحظ
اطلاقه عليه معنى لذلك اللفظ يصح سلبه عن هذا المعنى كما في قولنا للبليد حمار فانا نعلم ان في اطلاق الحمار على البليد
قد لوحظ معنى الذي هو الحيوان الناهق وان الاطلاق انما هو بهذا الاعتبار مع انه يصح سلبه عن البليد فيحكم
البليد فيكون مجازا وح لا اعتراض وعلى هذا فقس حال علامة الحقيقة فتامل انتهى وان صحة بعض
المحققين بقوله ان المراد بصحة السلب هو صحة سلب المعنى المذكور الملحوظ في الاثبات في نفس الامر لا مطلقا
حتى يلزم فوت الحكم بصحة السلب في بعض صوره وعدم دلالته على المجاز في بعض اخر ولا خصوص معنى حقيقي
ليلزم الدور مثلا انا نعلم انه في اطلاق الحمار على البليد قد لوحظ معنى الحيوان الناهق اذ اطلق عليه انما
هو بهذا الوجه مع انه يصح سلب هذا المعنى بعينه عنه في نفس الامر فيقال البليد ليس بحمار اي ليس بحيوان ناهق
في نفس الامر فيكون مجازا واذا تبين المراد في صحة السلب فقس عليه الحال في عدم صحة السلب فيرد عليه انه لا
يخلو اما ان يكون قد اراد بالمعنى الملحوظ في الاثبات المعنى الذي لوحظ في استعمال اللفظ في المعنى المعروض مع
ارتباطه به وعلاقته له كما هو الظاهر من كلامه واما ان يكون قد اراد المعنى الفعلي الملحوظ في استعمال حين
خصوص المستعمل فيه اما على الاول فاما ان يكون مبنى الحكم بالسلب كون استعمال اللفظ في مورده لعلاقة بان
يلاحظ ذلك اولا وح يحصل الاستغناء عن صحة السلب بالعلم بالمجازية بعلاقة اخرى هي كون استعمال اللفظ
في المعنى بعلاقة ولم يكن ذلك من صحة السلب في شيء بل كان علامة اخرى واما ان لا يكون مبنى الحكم
بالسلب ملاحظة العلاقة بان لا يلاحظ كون الاستعمال لعلاقة ولم يتحقق التفات اليه اصلا بقي الدور
بحاله لان صحة السلب يتوقف على العلم بكون اللفظ مجازا فيه واما على الثاني فهو ان يكون المراد
المعنى الذي استعمل فيه اللفظ بالفعل فلا يخلو اما ان يعني استعمال الحمار في البليد مثلا كون الاستعمال
مجازا لغويا بان يكون لفظ الحمار قد استعمل في الحيوان القليل الادراك بعلاقة المشابهة للحيوان
الناهق فيكون ذلك هو المعنى الفعلي وح فلا يصح سلبه عن المستعمل فيه اصلا لانطباقه عليه او على
كونها مجازا عقليا بان يدعى ان للحيوان الناهق فردين احدهما المتعارف والاخر غيره وهو البليد
وح فيكون المعنى الفعلي هو الحيوان الناهق ويكون اطلاقه على البليد بادعاء اندراجه فيه وعلى هذا
نقول انه يصح سلب الحيوان الناهق حقيقة لكن ذلك لا يكون علامة للمجاز على ما ذكر من كون المعيار هو
سلب المعنى الفعلي اذ لم يتبين كونه حقيقيا مع انه يمكن ان يكون قد وضع اللفظ للمستعمل فيه بوضع اخر

فلا يكون مجازا بل ومنها ما ذكره بعضهم وهو انه لا يلزم في نفي المعاني الحقيقية العلم بكون المستعمل فيه مجازا
بل يكفي عدم ثبوت كونه حقيقة بسبب عدم الانفهام العرفي فاذا سلب ما علم كونه حقيقة يحكم بكون
المستعمل فيه مجازا لان احتمال الاشتراك مدفوع بان الاصل عدمه والمجاز خير من الاشتراك ايضا فهذه
العلامة مع هذا الاصل والقاعدة مما يثبت المجازية وفيه تامل لا انه بعد ما علم الحقيقة والمستعمل فيه
وانهما متغايران يثبت المجازية بانضمام عدم الاشتراك ولا حاجة الى صحة السلب ولو فرض تحقق عدم
المغايرة بطل السلب قطعا ولو فرض الشك في المغايرة وعدمها بقي الامر على حاله لتوقف السلب
على العلم بكون المستعمل فيه غير الموضوع له وثانيا ان كون صحة السلب علامة للمجاز مما وقع عليه الاتفاق
من القوم مع ان كون الاصل عدم الاشتراك مما وقع الخلاف فيه فلو كان دلالة صحة السلب على المجاز بضميمة ذلك
الاصل لانتفيا لكانت مما وقع الخلاف فيه بين القائلين بان الاصل هو الاشتراك والقائلين بان الاصل عدمه
ولو اتفق خلافه فرضا نقول لنا ان ذلك على اطلاقه مما لا يتم على المشهور ايضا من كون المجاز خيرا من الاشتراك حيث دار
الامر بينهما فان تقديم المجاز على الاشتراك ودوران الامر بينهما انما هو فيما كان بين المعنيين علاقة
فكان اللازم تقييد كون صحة السلب علامة بضميمة الاصل بما اذا كان المقام مما يجري فيه قاعدة اصالة
عدم الاشتراك بان كان هناك علاقة بين المعنيين الا ان المقصود اثبات المجازية الشائعة وقد عرفت
انه خلاف مقصد القوم وربما يقال ان صحة السلب على ما ذكره تكون جزء سبب لمعرفة المجازية وظاهر كلمات
القوم انها سبب تام لها وخامسا ان انضمام الاصل انما يتم في صحة السلب فقط واما في عدم صحة السلب فلا اصل
ينضم اليه فيلزم ان لا يكون علامة مع ان القوم كما جعلوا صحة السلب علامة للمجاز كذلك عدم صحة السلب علامة للحقيقة
ومنها ما ذكره الفاضل الجوادي في شرح الزبدة من ان المراد بقولنا صحة السلب من علائم المجاز انا اذا علمنا
المعنى الحقيقي للفظ ومعناه المجازي ولم نعلم ما اراد القائل منه فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن
المورد ان المراد المعنى المجازي وذلك ظاهر ثم قال ولم يتعرض المصنف لكون علامة الحقيقة عدم صحة
السلب لوضوح الامر وعدم الاحتياج بالجواب المذكور ما اذا علمنا المعنيين ولم نعلم ايهما المراد
فلا يمكن معرفة كونه حقيقة بعدم صحة سلب المعنى الحقيقي فان العام المستعمل في فرد مجاز مع امتناع سلب
معناه الحقيقي عن مورد استعماله عندنا وقد وقع في عرضه احيانا فالذي يفهم الفاضل القمي من كلام
العلم بالمعنى الحقيقي والمجازي فيحصل الشك في المراد مما سمع من اللفظ لا نريد ان احدهما انا نعلم للفظ معنى
حقيقي ومعنى مجازي ثم نسمع في مقام ولا نعلم ايهما المراد في ذلك المقام فنحكم الحيثية بانه يعرف بسلب
المعنى الحقيقي هنالك ان المراد هو المعنى المجازي فنعلم ان اللفظ في ذلك المقام مجاز وثانيهما ان
نعلم له معنى حقيقي ومعنى مجازي ثم يستعمل في مورد ولا نعلم انه فرد من افراد المعنى الحقيقي حتى يكون

اراد

اراد المعنى الحقيقي او انه فرد من افراد المعنى المجازي حتى يكون قد اراد المعنى المجازي فكلا القسمين مما يصدق
عليه الشك في مراد القائل وح نقول ان اراد الاول فتوجه عليه انه اذا علم الحقيقة والمجاز ولم يعلم المستعمل
فيه فذاك مورد القاعدة المعروفة لديهم من ان الاصل في الاستعمال الحقيقة فلا بد من الرجوع الى تلك
القاعدة والحكم بان المراد هو المعنى الحقيقي وليس ذلك مورد صحة السلب حتى يحكم من جهتها بان المستعمل فيه
معنى مجازي لان موردها انما هو اذا علم المستعمل فيه ولم يعلم انه حقيقي او مجازي فاعمال صحة السلب
فيما ذكره من الفرض خروج عن محط انظار العلماء وهذا هو الذي اراده الفاضل القمي بقوله وانت خبير بما
فيه اما اولا فلانه خروج عن محل البحث فان الكلام فيما علم المستعمل فيه ولم يتميز الحقائق والمجازات لا فيما علم
الحقيقة والمجاز ولم يعلم المستعمل فيه ولا ريب ان الاصل في الثاني هو الحمل على الحقيقة وان اراد الثاني فيتوجه
عليه انه لو كان مورد صحة السلب عندهم ما ذكره من الفرض لاقتضى ان يكون كل من صحة السلب وعدمها علامة
لكل من الحقيقة والمجاز اذ كما ان صحة سلب المعنى الحقيقي ح تدل على كون المراد معنى مجازيا كذلك صحة سلب
المعنى المجازي تفيد كونه معنى حقيقيا فكان يلزمهم جعل هذه علامة للحقيقة وجعل عدم صحة سلب عكس
ذلك فيكون عدم صحة سلب المعنى الحقيقي علامة للحقيقة وعدم صحة سلب المعنى المجازي علامة للمجاز مع انهم
لا يقولون بما ذكر لجعلهم عدم صحة السلب امارة للحقيقة وصحة السلب امارة للمجاز والى ذلك اشار الفاضل
القمي بقوله واما ثانيا فلان سلب المعنى المجازي ح ايضا يدل على ارادة الحقيقي فلا اختصاص لهذه العلامة بالمجاز
فان قلت ان المجازات قد تتعدد وح نفي الحقيقة يثبت المجازية كما هو مقصد المجيب بخلاف المجازات فان
نفي احدها لا يفيد كون المستعمل فيه معنى حقيقيا لجواز ان يكون مجازا آخر بعلاقة اخرى قلت يحصل بعد نفي
ما لو تعدد الحقائق ان المفروض العلم بالحقيقة والمجاز معنيين متشخصين لا يحتمل غيرهما وح فنفي كل
منهما يثبت الاخر مع انه لو فرض تعدد المجازات فصحة سلب الجميع تثبت كون المستعمل فيه حقيقة بناء على ما
فرض من العلم بكل من الحقيقة والمجاز هذا فكل من الامرين اللذين ذكرهما الفاضل القمي ناظر الى
شق مما يحتمله كلام المجيب ثم انه يرد عليه من حيث عدم اعتباره عدم صحة السلب علامة للحقيقة بعد كونه
خروجا عما هو محط نظر القوم لكونهم جعلوا عدم صحة السلب علامة للحقيقة كما جعلوا صحة السلب علامة
للمجاز ان استعمال العام المنطبق في الخاص يقع على وجهين احدهما ان يستعمل في الخاص على سبيل الخصوص
والثاني ان يستعمل في العام ويراد الخصوصية من الخارج وينصب على ذلك قرينة خارجية فعلى الاول
العام مجاز فيه ويصح سلبه عنه باعتبار المذكور وعلى الثاني هو حقيقة ولا يصح السلب بذلك الاعتبار
فلم يختلف عدم صحة السلب عن الحقيقة والى ذلك اشار الفاضل القمي بقوله واما ثالثا فما ذكره
في عدم صحة السلب للحقيقة مع انه يرد عليه ما سبق من كونه خروجا عن البحث فيه ان العام ان استعمل في الخاص

فهو انما يكون مجازا اذا اريد منه الخصوصية لا مطلقا ومع ارادة الخصوصية فلا ريب في صحة سلب معناه الحقيقي
لهذا الاعتبار وانما يختلف ذلك باعتبار الحيثيات انتهى والذي فهمه صاحب الهداية من كلام المجيب هو انه
ليس بصدد بيان الشك في الاندراج بان اطلق اللفظ على مصداق كما اذا استعمل الحمار في البليد و
شككنا في كونه مصداقا لمعناه الحقيقي او المجازي مع العلم بكل منهما فلم يعلم المستعمل فيه في المقام من جهة
الشك المذكور فانه ان كان فردا للحيوان الناهق كان اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي ان اطلق على فرد
منه لا من حيث الخصوصية وان لم يكن فردا منه فهو من مصاديق معناه المجازي اعني الحيوان القليل الادراك
ويكون اللفظ ح مستعملا فيه فيعرف ح بصحة سلب معناه الحقيقي انه من افراد المعنى المجازي وان اللفظ مستعمل
في معناه المجازي وقد نفى ره كون مراد المجيب هو الاحتمال الاول الذي ذكرناه من الاحتمالين وهو ان يعلم
المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ولا يعلم كون المراد شيئا منهما بخصوصه قائلا كيف وفرض الكلام المذكور
فيه ان يكون ضروريا ولا داعي لحمل الكلام عليه مع ظهوره في خلافه وايد ما ذكره من كون المراد هو
الشك في الاندراج بامرين احدهما ان قول المجيب فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد كالصريح
فيه فانه اذا لم يطلق اللفظ على مصداق معين فمن اين يتحقق هناك مورد معلوم للاستعمال ثم انه مع الجهل
بالمراد مطلقا كيف يتعقل سلب المعنى الحقيقي من المجهول المطلق ويعرف به كون المستعمل فيه مجازا او
ثانيهما ان ما ذكره المجيب من عدم جريان ذلك في عدم صحة السلب معللا بانه لا يصح سلب الكلي عن الفرد اذا
استعمل فيه مع انه مجاز فيه في غاية الظهور في كون المراد هو الشك في الاندراج ضرورة ان ما ذكره
لا ينطبق على الاحتمال الاخر وعلى هذا يسقط ما اورده الفاضل القمي ره اولا من ان ما ذكره خروج عن
مفروض القوم وليس المقام ح الا مجرى لقاعدة الاستعمال والاصل فيه لما عرفت من انه مبني على الاحتمال
الاخر وقد نفاه ودفع ره ما اورده الفاضل المذكور ثانيا من لزوم جعل صحة سلب المعنى المجازي ح علامة
للحقيقة ولم يقل به احد بان المعنى المجازي لما لم يكن متعينا منضبطا بل عنه ما لم يقع الاستعمال فيه بعد وانما
هو دائر مدار حصول العلاقة فلم يعتد بصحة سلب ما جعل على المعنى المجازي كونه مصداقا لمعناه الحقيقي لاحتمال
كونه مندرجا في مجازي آخر غيرها وكذا لم يعتد بعدم صحة سلبه عنه كونه فردا من افراد المعنى المجازي لامكان
ان يكون معناه المجازي اعم من الحقيقي فلا يصح سلب شيء منهما عنه ودفع ما اورده ثالثا بان الحمل هو
الاتحاد في الوجود الخارجي ومناط السلب هو الافتراق وعليه فاذا اتحد الامران في الوجود الخارجي
فلا يعقل سلب احدهما عن الاخر بل لا بد من صحة الحمل ولا مدخلية لكون استعمال اللفظ احدهما في الاخر
مجازيا بعد تحقق الاتحاد في الوجود الخارجي الا ترى ان استعمال الضاحك بمعنى الحيوان الناطق
مجاز مع انه لا يصح سلبه عنه فالحكم بصحة سلب الكلي عن الفرد مما لا وجه له وان لوحظ بخصوصه نعم يصح سلب

لفظ

لفظ الكلي عن الفرد بخصوصه باعتبار العنوان فيصح ان يقال زيد ليس بانسان بمعنى انه ليس مسمى الانسان لكنه ثم على
طريقتنا والمجيب الى المورد ممن لم يتفطن بذلك ثم ان كلام المجيب على هذا الوجه الذي عينه صاحب الهداية
يؤول الى الجواب الثاني الذي اجاب به الفاضل القمي عن الدور فيرد عليه ما اوردناه عليه وههنا توجيه
ثالث لكلام المجيب وهو انا اذا علمنا معنى حقيقيا للفظ ومعنى مجازيا ثم انا وجدناه قد استعمل في معنى
ثالث لا ندري انه حقيقة فيه ايضا ام مجاز فبصحة سلب المعنى الحقيقي عنه يعلم انه معنى مجازي بالنسبة الى هذا
المعنى الحقيقي فيرجع الى الجواب الاول الذي اجاب به الفاضل القمي غاية الامر انه اعتبر عدم صحة السلب ايضا علامة
للحقيقة في الجملة وبالنسبة وهذا المجيب لم يعتبره علامة لها لتخلفه عنها في الكلي بالنسبة الى الفرد وانما
اعتبر مجرد صحة السلب علامة للمجاز وعلى هذا التوجيه يرد عليه ما اوردناه على الجواب الاول للفاضل المذكور
ثم انه يمكن دفع الدور بوجهين اخرين احدهما ان يعتبر عدم صحة السلب بالنسبة الى الجاهل نظير ما ذكرنا
جوابا عن الدور في التبادر ابتداء ان الجاهل اذا رجع الى اهل اللسان ولاحظ استعمالاتهم حتى
تكررت عليه موارده حصل له انس باللفظ وتحقق عنده ربط بينه وبين معنى فلذلك الربط الحاصل
عنده لازمان احدهما تبادر ذلك المعنى والاخر عدم صحة سلب اللفظ عنه باعتبار العنوان فيصح [illegible]
صحة السلب امارة الحقيقة وثانيهما ان يعتبر صحة السلب وعدم صحته بالنسبة الى العالم بالوضع اجمالا على
طريقة الشكل الاول وبيان ذلك انه قد يكون للشيء لازمان احدهما لازم لا يحتاج في العلم به الى الواسطة
كثبوت التغير للعالم والاخر ما يحتاج في العلم بثبوته الى الواسطة وقد علم ثبوتها كثبوت الحدوث
للعالم فانه يحتاج في العلم بثبوته له الى الواسطة وهو التغير للعالم بثبوت الحدوث له وح فيجعل اللازم
الاول على الملزوم ثم يحمل اللازم الثاني على الاول حتى ينتج ثبوت اللازم الثاني على الملزوم فيتكرر
الواسطة ويتوقف الواسطة في الاثبات فيقال العالم متغير وكل متغير حادث فينتج ان العالم حادث
وما نحن فيه من هذا القبيل فانه اذا علم ان المستعمل فيه مما لا يصح سلب عنوان اللفظ عنه والمحمول
ح هو اللازم الاول وعلم ان ما لا يصح سلب عنوان اللفظ عنه فهو حقيقة ولكن لم يعلم ثبوت الحقيقة
للمستعمل فيه احتيج ح الى الواسطة في الاثبات وهو عدم صحة السلب فيترتب القضيتان على طريقة الشكل
الاول فينتج ان المستعمل فيه معنى حقيقي وح فيندفع الدور على نحو اندفاعه عن الشكل الاول
خاتمة قال صاحب الفصول وتتميم المبحث انه كما يصح ان يعتبر صحة الحمل والسلب من غير تأويل
علامة للحقيقة كذلك يصح ان يعتبر صحة الحمل من غير تأويل علامة لها فان صح ذلك بالحمل الذاتي كان
علامة لكونه حقيقة فيه من حيث الخصوص وان صح بالحمل المتعارف المقابل للحمل الذاتي كان علامة
لكونه حقيقة فيه ان اطلق عليه باعتبار ذلك المعنى وان صح بالحمل المتعارف بالمعنى الاعم كان

علامة لكونه حقيقة فيه في الجملة وايضا كما يصح ان يعتبر عدم صحة السلب علامة المجاز كذلك يصح ان يعتبر عدم
صحة الحمل بعنوان دليل على الاثر له ويجري في المقامين سائر الكلمات المتعلقة وكان القوم لم يتعرضوا
لها استغناء عنها بصحة السلب وعدم صحة السلب عنها فانهما يستلزمان عدم صحة الحمل وصحته ولا يذهب
عليك انهم لو اعتبروا صحة الحمل علامة للحقيقة بدلا عن عدم صحة الحمل لكان اقرب الى الاعتبار
مع انه المتداول في موارد الاستعمال حيث يستكشف الحال بمراجعة العرف واللغة انتهى وايراد
عليه بعضهم بان صحة الحمل لو اعتبرت علامة للحقيقة لزم اعتبار الاطلاق والاشتمال وصحة التقسيم علامة
لها لتضمنها كلها الحمل والتالي باطل باتفاق الخصم فكذا المقدم فلا يكون الحمل علامة للحقيقة بل
نفي كون اللفظ مجازا ثم يصلح الحمل علامة لنفي المجاز العقلي لان الظاهر من الحمل هو الحقيقي المنافي
للادعائي فيفيد الثاني بظهوره في الاول ثم انه تعتبر لسؤال دعوى ان صحة الحمل علامة لم يعتبره مطلقا
وانما اعتبره حيث يعتبر عدم صحة السلب عموما لو تحقق ظاهر احمل مفهوم اللفظ على المستعمل فيه
فلا يرد النقض عليه بما ذكره وابان اعتبار الحمل على ذلك الوجه علامة مما لا ينبغي فانه ربما يكون
نفس الموضوع في القضية الحملية قرينة على كون المحمول مجازا كما في قولك زيد اسد وزيد حمار و
هذا بخلاف عدم صحة السلب فانه لا مجال فيه لقرينة التجوز فانه امر معنوي عدمي لا يتعلق بما لا يحتمل التجوز
فيه من المحاورات ولا مجال لكون الموضوع هناك قرينة هذا والتحقيق ان ما يجد من اهل اللسان من
الكلام على قسمين احدهما ما يقع في المحاورات المتعارفة من قولهم زيد انسان وامثاله مما يجري
في المخاطبات وثانيهما ما يصدر عنهم في مقام استعلام الجاهل سواء سالهم او فهموا ذلك من
حاله من حمل اللفظ باعتبار المفهوم على المستعمل فيه او سلبه عنه اما الاول فلا يستفاد منه عدم صحة
السلب لا وجه لاعتبار الحمل ايضا هناك علامة واما الثاني فلو وقع هناك الحمل كان دليلا
على الحقيقة وكذا عدم صحة السلب المستفاد من كلامهم في ذلك المقام فكل منهما دليل الحقيقة
ولكن الوجه في عدم اعتبار القوم الحمل وعده من العلامات هو ان عدم صحة السلب اسبق من صحة
الحمل في الاعتبار فهي مرتبة متأخرة عنه ولما كان الاسبق وافيا بالدلالة على الحقيقة استندوا
الدلالة اليه واعتبروه علامة بخلاف ما بعده واعتبروا صحة
السلب في مقابله ذلك علامة للمجاز مع كون صحة السلب وعدم صحة الحمل في مرتبة واحدة
الاعتبار السابع مما يثبت به اللغة اصالة عدم النقل وتصويره على قسمين احدهما ان
يعلم ان اللفظ موضوع لمعنى في اللغة ثم يشك في نقله في عرف عام او خاص الى غيره فيحكم
اصالة عدم النقل بانه باق على معناه الاصلي ولم ينقل الى غيره وثانيهما ان يعلم انه في عرف

حقيقة

حقيقة في معنى لكن يشك في ان ذلك المعنى الذي هو حقيقة فيه هل هو المعنى اللغوي حتى لا يكون اللفظ منقولا
ام غيره فيقول بمقتضى الاصل ان الاصل عدم النقل فيثبت انه في اللغة ايضا حقيقة في ذلك المعنى بعينه لكن
يشترط في هذا القسم ان يكون اللفظ قديما غير مستحدث وكذا المعنى حتى يمكن اجراء اصالة عدم النقل والا
كان المقام مجرى لاصالة تأخر الحادث وهذا الاصل مما لا كلام في اعتباره في مباحث الالفاظ الثامن اصالة
عدم الاشتراك بان يعلم للفظ معنى حقيقي ويشك في كونه حقيقة في غيره ايضا فيدفع ذلك باصالة عدمه و
يثبت الحقيقة المختصة التاسع ان يوجد ان اللفظ لا يستعمل في معنى الا بلحاظ العلاقة بينه وبين غيره من
المعاني فيدل ذلك على كون الاستعمال في المورد الذي استعمل فيه اللفظ بسبب العلاقة مجازيا العاشر الزام
التقييد والمراد بالتقييد هو القرينة وذلك بان يستعمل اللفظ في معنى بغير قرينة ويستعمل في اخر معها
دائما فيدل ذلك على كون اللفظ مجازا في المعنى المستعمل فيه بالقرينة مثال ذلك لفظ الماء بالنسبة الى الماء المطلق
وماء الورد فلا يستعمل في الثاني الا مقيدا بالقرينة هذا هو الكلام في العلائم المعتبرة وههنا امور اخر ربما
تعد علامة لكنها مما اختلف فيها منها الاطراد وفسر كما حكاه العلامة الطباطبائي في شرح الوافية بان يكون
المعنى الذي لاجله جاز الاستعمال في مورد بحيث يجوز الاستعمال في مورد بحيث يجوز الاستعمال في كل ما يكون
في ذلك المعنى كالعالم فانه لما صح على زيد لعلمه صح على كل ذي علم لذلك هذا ويجري الاطراد بناء على
التعريف المذكور فيما وضع بالوضع النوعي وفيما له جهة عموم مما وضع بالوضع الشخصي بان كان الوضع عاما
سواء كان الموضوع له ايضا عاما ام خاصا واما ما ليس فيه جهة عموم مثل ما وضع بالوضع الخاص للمعنى الخاص
فلا يجري فيه ابدا اذ لا يتصور المشاركة في المعنى الذي جاز لاجله الاستعمال في هذا القسم وتوضيح المقام ان
الوضع قسمان شخصي ونوعي اذ الموضوع ان كان كليا يختلف الحقائق فهو الثاني والا فهو الاول ومن الوضع
النوعي ما يتحقق في الحقائق ايضا ولا يختص بالمجازات ومنه وضع المشتقات وبهذا يظهر ان ما ذكره بعض الافاضل من
ليس بسديد حيث قال ان الحقائق وضعها شخصي والمجازات نوعي والمراد بالاول ان الواضع عين اللفظ الخاص
المعين بازاء معنى خاص معين سواء كان المعنى عاما او خاصا وسواء كان وضع اللفظ باعتبار المادة و
الهيئة اما ما وضع باعتبار المادة فيقتصر فيه على السماع بخلاف ما وضع باعتبار الهيئة فيقاس عليه كانواع
المشتقات الا ما خرج بالدليل كالرحمن والفاضل والسخي والمتجوز ونحوها للمنع الشرعي وان اسماء الله تعالى
توقيفية والمراد بالثاني ان الواضع جوز استعمال اللفظ فيما يناسب معناه الحقيقي باحد العلائق
المعهودة والمجازات كلها قياسي لعدم ملاحظة خصوص المادة والهيئة فيها بل المعتبر نوع العلاقة فيها
وبين المعاني الحقيقية هذا كلامه وقد صرح بمثله ايضا في مباحث العام والخاص بان جعل وضع
المشتقات من قبيل الوضع الشخصي بعيد فما ذكره هنا مناف لما ذكره هناك وبالجملة فالاطراد على التعريف

المذكور يجري فيما وضع بالوضع النوعي وفيما له حقيقة عموم من الوضع الشخصي دون ما اشتهر عنه ذلك بل ساوى عنه
في الهداية بما يجري في جميع اقسام الوضع فالمراد باطراد استعمال اللفظ في المعنى بحسب المقامات
بحيث لا يختص جوازه بمقام دون آخر وصورة دون اخرى ويصح اطلاقه على مصاديق ذلك المعنى اذا كان كليا
من غير اختصاص له ببعضها هذا وتوضيحه كما يؤخذ من كلامه ان مثل لفظ زيد وانسان يطرد استعماله في معناه من
دون اختصاص بتركيب دون تركيب بخلاف مثل رقبة فيصح ان يراد بها الانسان المملوك في قولهم اعتق رقبة بخلاف
غيره من المقامات فلا يقال نام رقبة ولا جاء رقبة وكذلك يطلق على الانسان البعيد في نحو قولهم على اليد ما اخذت
حتى تؤدي ولا يطلق في غيره من المقامات وكذا قرية واسأل القرية بخلاف جاءت القرية وباعت القرية
وهكذا فاذا تحقق الاطراد بالمعنى المذكور سرى في جميع اقسام الوضع واذ قد عرفت ذلك فاعلم انهم اختلفوا في جعل
الاطراد وعدمه علامة للوضع على اقوال ثلاثة احدها ان الاطراد امارة الحقيقة وعدمه امارة المجاز وثانيها
انه ليس الاطراد دليلا على الحقيقة ولا عدمه دليلا على المجاز وثالثها التفصيل بان الاطراد ليس علامة الحقيقة
لكن عدمه علامة المجاز حجة القول الاول ان الوضع علة تامة للاستعمال اي لجوازه والعلاقة ليست علة تامة لجوازه اما
المقدمة الاولى فالامر فيها واضح ضروري اذ الغرض منه الاستعمال فبمجرد تحققه يصير علة لجواز الاستعمال واما
المقدمة الثانية فلان العلاقة لو اعتبرت علة له فاما ان يعتبر نوعها او صنفها وكل منهما مما يختلف عن الاستعمال
ويكفيك شاهدا على ذلك ما ذكرنا من الامثلة فيعتبر في وجود العلاقة المصححة للتجوز عدم اباء العرف عن استعمال
اللفظ وعدم استهجانه في المخاطبات وذلك امر يختلف بحسب اختلاف المقامات وليس له قاعدة مطردة في الاستعمالات
كما علم من الامثلة فدلت المقدمة الاولى على انه مع تحقق الوضع يجوز اطلاق اللفظ على ما وضع له في جميع الموارد فيوجد
عند وجوده في جميع الموارد على الوضع ودلت المقدمة الثانية على عدم اطراد المجاز ودورانه مدار العلاقة
بحسب النوع او الصنف بل لابد هناك من تتبع عدم الاستهجان وهو مما يختلف باختلاف الموارد فلا يطرد المجاز
واورد على هذا القول بوجهين الاول ان المجاز ايض قد يكون مطردا ولو كان بعض افراده كما اذا كانت العلاقة
هي المشابهة التامة ... فلا يكون الاطراد علامة للحقيقة لوجوده في المجاز ايض ولو في الجملة وفيه اولا ان
تحقق الاطراد في مثله ايضا ممنوع اذ لم يثبت كيف وقد عرفت ان صحة اللفظ لواحد يختلف حاله بحسب المقامات
فكيف بصنف العلاقة فلم يثبت تحقق الاطراد في المجاز وثانيا ان تحقق الاطراد في شيء من المجاز مما لا يقدح
في كون الغالب مما يطرد من الحقيقة فبتحقق الاطراد يحصل الظن بكون اللفظ حقيقة وهو معتبر في مباحث
الالفاظ على المشهور الثاني ان اعتبار الاطراد مستلزم للدور لانه لا يتحقق العلم الا بعد العلم باستعماله في المعنى
المعين في جميع الاستعمالات وهي غير متناهية فلا بد للعالم بها من معيار جامع لشتاتها وليس الا الوضع فيتوقف
العلم بالاطراد على العلم بالوضع فلو توقف العلم بالوضع على العلم بالاطراد لصريح جعله علامة لزم الدور

تمكين

تمكين النقض عنه بان الاقرب الى الصواب في معيار الاطراد هو تعريفنا الثاني فهو وان لم يلائم على التعريف
الاول من جهة انه اعتبر فيه ان يكون المعنى الذي صار لاجله الاستعمال بحيث يجوز الاستعمال في كل ما يشاركه
في ذلك المعنى فيجعل مدار الاطراد هو ذلك المعنى وح فلا بد من ملاحظة جميع موارد الاستعمال وتحقيق استعمال
اللفظ فيه ولا يمكن ذلك فيتمسك للحاجة الى معيار وليس الا الوضع فيجري الكلام السابق الا انه يندفع على
الثاني فانه لم يجعل المعيار فيه هو المعنى وانما احاله الى ملاحظة عدم اختصاصه بمقام دون مقام وتركيب دون
اخر ولم يجعل المدار هو المعنى ولا جميع موارد الاستعمال فيتحقق الاطراد بناء عليه بتحقق الربط بين اللفظ
والمعنى عند ملاحظة اغلب الاستعمالات فيتوقف العلم بالاطراد على العلم بتحقق الربط الناشي من ملاحظة
اغلب موارد الاستعمال ولا يتوقف على العلم بالوضع حتى يلزم الدور حجة القول الثاني وجهان الاول
ان من الحقيقة ما ليس بمطرد كما ان منها ما هو مطرد فالثاني ظ والاول كالفاضل والسخي فانهما موضوعان
لذات ثبت لها الفضيلة والسخاء ولا يطلقان عليه تع مع وجود معناهما فيه وكالقارورة فانها موضوعة لما يستقر
فيه الشيء ولا تطلق على غير الزجاجة وكذا المجاز منه ما هو مطرد كالشجاع للاسد كما ان منه ما ليس بمطرد
فقد وجد كل من الاطراد وعدمه في كل من الحقيقة والمجاز فلا يكون شيء منهما علامة لشيء منهما الثاني ان كلا
من الحقيقة والمجاز مطرد اما الاول فلدورانه مدار الوضع واما الثاني فلدورانه مدار العلاقة ولو صنفية وح
فالاطراد لوجوده في كل من الحقيقة والمجاز لا يكون امارة لشيء منهما وعدم الاطراد لا يوجد في المجاز
اصلا لوجود نقيضه فيه فكيف يجعل دليلا عليه والجواب عن الاول اما عن اطراد الحقيقة فبمنع الصغرى فيما
ذكره من الامثلة بعد تسليم ان الفاضل والسخي لا يطلقان عليه تع بحسب اللغة فنقول ان الفاضل موضوع
لمن من شانه الجهل والسخي موضوع لمن شانه البخل فلا يطلقان عليه تع لفقد اصل الوضع والقارورة للزجاج
المحل ما يستقر فيه الشيء وربما اجيب عن الاولين بان المنع من اطلاقهما عليه تع انما هو من جهة الشرع
وفيه اولا ان المنع الشرعي غير ثابت بل الثابت خلافه فقد ورد في بعض الادعية اطلاق الفاضل عليه تع
وورد فيه ايض يا ذا الجود والسخاء مخاطبا اياه تع وثانيا ان الكلام بحسب اللغة والمنع الشرعي مما لا يوثر
في الوضع اللغوي واما عن اطراد المجاز فالجواب هو الجواب عن اول الوجهين اللذين اوردا على القول
الاول من المنع ولا كون تحقق الاطراد في شيء من المجاز غير قادح في كون الغالب اطراد الحقيقة
هذا ثانيا فالحق ان الاطراد وعدمه دليلان على الحقيقة والمجاز على مذاق الاكثر من اعتبار الظن
في مباحث الالفاظ واما على مذاقنا فلا وجه لاعتبارهما علامتين اذ لا يحصل في المقام الا الظن
واعتباره محل تامل عندنا مع ان تحقق الاطراد لا ينفك عن التبادر او غيره من الامارات ويحصل مع ذلك
الغنى عن اعتباره بخصوصه وعن الثاني بما عرفت من عدم اطراد النوع وكذا الصنف وتحقق

التخلف فكيف يتحقق الاطراد بسبب اعتبار العلاقة فتحقق القول الثالث ان الاطراد يوجد في بعض المجازات
كالاسد بالنسبة الى الرجل الشجاع فلا يكون الاطراد علامة للحقيقة لكن ليس من الحقائق ما هو غير مطرد
فعدم الاطراد مختص بالمجاز فيكون دليلا عليه غاية الامر انه ليس خاصة شاملة لجميع والجواب عنه
يعلم مما مر ومنها الاستعمال وقد اختلفوا فيه على اقوال ثلثة احدها انه علامة للحقيقة وهو مذهب
السيد المرتضى ره على احد الاحتمالين في كلامه والاحتمال الاخر انه علامة للاشتراك عنده كما هو
ظاهر ما ينسب اليه وفي كلماتهم يظهر الفرق بين الامرين فيما لو دار الامر بين الاشتراك اللفظي
على المعنوي بل كان لزم عكس الامر لان الاستعمال لا يفيد الا كونه حقيقة وهو ما يحصل بهما فلا
يدل الاستعمال على خصوص الاشتراك اللفظي فيقدم المعنوي عليه لوجه اخر وان كان مذهبه الثاني
لزم تقديم الاشتراك اللفظي على المعنوي لدلالة الاستعمال على الاول بخصوصه فيحتاج العكس الى دليل
خارج ثانيها انه علامة المجاز وهو المنقول عن ابن جني حيث قال ان اغلب لغة العرب مجازات والظن
يلحق الشيء بالاعم الاغلب ثالثها التفصيل بين متحد المعنى ومتعدده فهو علامة للحقيقة في الاول دون
الثاني فلا بد فيه من التوقف وهو مذهب الاكثر هذا وزاد الفاضل القمي ره قولا رابعا وهو التوقف
مطلقا في المتحد والمتعدد ونسبه الى الاكثر واختاره وحكى عن نسبة القول الثالث الى جماعة وانكر عليه
غير واحد ممن تاخر عنه ذلك من جهة انه لا قائل بالتوقف مطلقا ولو سلم فليس ذلك مذهب الاكثر وانما
المختار عندهم دلالة الاستعمال على الحقيقة في متحد المعنى دون متعدده فيتوقف فيه ويدل على ذلك امران
احدهما ما حكي عن السيد المرتضى ره في الاحتجاج على كون صيغة افعل مشتركة بين الايجاب والندب من انه
قال وما استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة
على الحقيقة فلولا ان دلالة الاستعمال على الحقيقة في المتحد مسلم عند القوم لما الزمهم بعدم الفرق بين
المتحد والمتعدد وجرى في مقام الاستدلال وثانيهما انه قد تداول بينهم قواعد ثلث يتفرع عليها رؤس
القوم وتلقاها من تاخر عنهم بالقبول احدها ان الاصل في الاستعمال الحقيقة والثانية ان الاستعمال
اعم من الحقيقة والثالثة ان المجاز خير من الاشتراك ولما كانت هذه الثلثة متخالفة بحسب الظاهر
من جهة ان كون الاصل في الاستعمال هو الحقيقة يفيد الحكم بتعيينها وهو مناف لكون الاستعمال
لابد على شيء من الحقيقة والمجاز ولتعين المجاز على ما هو مؤدى القاعدة الثالثة وان كون الاستعمال
اعم من الحقيقة كما ينافي القاعدة الاولى على ما عرفت ينافي الثالثة ايضا من جهة ان مؤداها
تعين المجاز بين مواردها غير واحد منهم بحيث يرتفع ما يتراءى من التهافت بحسب الظاهر فذكروا
ان للاولى موردين احدهما الشك في الوضع عند اتحاد المستعمل فيه ولا دلالة للاستعمال على

الحقيقة

الحقيقة عند الشك في الوضع في غيره ثانيهما ما لو تميز المعنى الحقيقي من المجازي بحسب الوضع وشك في
الارادة فلم يعلم ايهما اراد المتكلم فيحكم في المورد الاول بان المستعمل فيه هو الموضوع له وفي الثاني بان
المراد هو المعنى الموضوع له وان مورد القاعدة الثانية انما هو ما لو شك في الموضوع له مع تعدد المستعمل
فيه وان مورد القاعدة الثالثة انما هو ما لو تحقق للفظ معنى حقيقي وشك في كون غيره مما استعمل
فيه حقيقة ايضا فحكموا هناك بان الالتزام بالتجوز اولى من الالتزام بوضع اللفظ لما شك فيه من المعنى
المستعمل فيه هذا فقد تحقق مما ذكروه في بيان مورد القاعدة ان دلالة الاستعمال على الحقيقة عند اتحاد
المعنى المستعمل فيه كان مسلما عندهم ومما ذكروه في مورد الثانية ان التزامهم بالتوقف انما هو في
متعدد المعنى مع الشك في الوضع ثم ان بعضهم حاول توجيه كلام الفاضل القمي ره مع تسليم جميع ما ذكر في
موارد القاعدة بان كلام القوم في مقامين احدهما ان نفس الاستعمال هل هو علامة الحقيقة كالتبادر
وامثاله والاكثر متوقفون في ذلك مطلقا كما ذكره الفاضل المذكور وعزاه اليهم وثانيهما ان اللفظ
المجازي في الاستعمال هل هو حقيقة فيما استعمل فيه فهناك فصلوا بين متحد المعنى ومتعدده فالحكم بكون
اللفظ حقيقة فيما استعمل فيه على الاول وان لم يكن الدليل على ذلك نفس الاستعمال بل كان امرا آخر كالغلبة
التي من شانها افادة الظن او بناء العقلاء او غير ذلك والتوقف في كونه حقيقة في المستعمل فيه على
الثاني فما ذكره الفاضل المذكور من نسبة التوقف الى الاكثر لا ينافي ما ذكروه من الحكم بالحقيقة في متحد
المعنى لان التوقف انما هو بالنسبة الى دلالة الاستعمال من حيث هو والحكم بالحقيقة انما هو بالنظر الى
حال المستعمل فيه ولو لم يكن الدليل عليه نفس الاستعمال وانت خبير بما فيه اما اولا فلان الخلاف في دلالة
الاستعمال على الحقيقة في متحد المعنى وانكاره مع تسليم كون الاستعمال حقيقيا هناك مما لا يرجع الى محصل
ولا يشتمل على طائل فلا يليق نسبته بالعلماء مع عدم المانع من اعتباره دليلا في الصورة المذكورة حيث لا يحتمل
لغيره واما ثانيا فلانه لا يلزم مما ذكر ان يحرروا البحث في مقامين ويجعلوا الكلام عنوانين لحال الاستعمال
من حيث هو وثانيهما المستعمل فيه وذلك مما لم يوجد له في كلامهم عين ولا اثر واما ثالثا فلان الكلام في الاستعمال
لو كان من حيث نفس دلالة الاستعمال لم يكن وجه لعد ابن جني مخالفا هناك لانه لا يقول بدلالة نفس الاستعمال
على المجاز وانما يحكم بكون محل الشك مجازا من باب الغلبة واما رابعا فلان الاقوال لا تكون اربعة
لان الاكثر ذهبوا في دلالة نفس الاستعمال الى التوقف مطلقا على تقرير الموجه واختاروا في حال المستعمل فيه
التفصيل بين متحد المعنى وغيره بالحكم بالحقيقة في الاول والتوقف في الثاني فيما لا السيد وابن جني
فيكون الاقوال بعد الحكم ان مقالة السيد وابن جني مما يتعلق بالمقام الثاني ثلثة وان بعد التامل
فيما ذكرنا عرفت ان التوجيه المذكور مما يوجب تطرق الخلل الى كلام الفاضل القمي ره ومما يوهن ما ذكره

بالنسبة

الموهم انه لم ينسب الفاضل التونية القول الثالث الى احد ولو كان ما ذكره حقا لنسبه على ان ذلك مذهب الاكثر
الى اصل الاستعمال والقدح في شأن الموهم قول من قال قل للذي يدعي في العلم فلسفة حفظت شيئا وغابت
عنك اشياء اذا عرفت ذلك فاعلم ان الكلام ههنا يقع في مقامين الاول في متحد المعنى والمراد به ما هو
اعم من متحد المعنى حقيقة بان لا يكون له معنى مستعمل فيه زائد على واحد ومن متحده حكما بان لا يكون ما يحتمل
الحقيقة والمجاز مما استعمل فيه من المعاني ازيد من واحد ويكون الباقي مما علم مجازيته وبالجملة فقد ذهب الاكثر
في المقام الاول الى اصالة الاستعمال الحقيقة فهم موافقون للسيد ره ههنا وخالف في ذلك ابن جني على ما
نقله عنه طلاق كلامه الشامل لما نحن فيه فقال ان الاصل في الاستعمال المجاز حجة المشهور امور الاول
الاجماع كما يظهر من كلام السيد ره وصرح به العلامة على ان الاصل في متحد المعنى الحقيقة الثاني الاستقراء
فانا تتبعنا فوجدنا ان كل لفظ اتحد معناه فهو حقيقة فيه الثالث بناء اهل العرف على كون المستعمل فيه المتحد
حقيقيا الرابع ظهور الاستعمال في كون المستعمل فيه حقيقيا خصوصا في صورة الاتحاد الخامس انه لو لم يكن اللفظ
حقيقة في ذلك المعنى لزم اما ان يكون مجازا بلا حقيقة او يكون الاستعمال غلطا واللازم باطل فكذا
المقدم بيان الملازمة انه اذا فرض ان المستعمل فيه غير موضوع له اللفظ فاما ان يكون هناك معنى وضع له اللفظ
لكن لم يستعمل فيه او لا يكون هناك معنى موضوع له اصلا والاول هو المجاز بلا حقيقة والثاني هو ما استعمل
فيه اللفظ غلطا اذ المفروض انه لم يوضع له اللفظ والمجاز لا بد فيه من تبعية الوضع بان يستعمل اللفظ
فيما يناسب الموضوع له وحيث لم يكن موضوع له لم يكن المستعمل فيه مجازا ايضا فتعين كونه غلطا واما
بطلان اللازم فهو بالنسبة الى كون الاستعمال غلطا واضح وكذا بالنسبة الى كونه مجازا بلا حقيقة اذ
الاقوال فيه ثلاثة احدها الاستحالة الثاني الامكان لكنه لم يقع الثالث الوقوع مع الندرة و
انسبها الاخير وحينئذ فالغالب والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب فعلم مما ذكرنا انه عند اتحاد المستعمل فيه
لا بد من الحكم بكونه حقيقة ثم ان ذلك اذا علم فقدان معنى اخر يحتمل الامرين في الصورتين المذكورتين
واما الاتحاد الحقيقي والحكمي ظاهرا لا احتمال عليه ويلحق بصورة العلم ما لو شك في تعدد المعنى الموضوع له فيحكم
بحكم الاصل والغلبة لاصالة عدمه ولان الغالب انه لو كان للفظ معنى لاستعمل فيه ولو في بعض الاحيان
حجة ابن جني على ما ذهب اليه من ان الاصل في الاستعمال المجاز ما تقدم الاشارة من ان اغلب لغة العرب مجازات
والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وبين ذلك بان الاستعمال لا يتحقق مع بقاء اللفظ على صفة الافراد
فلا بد من جريانه في التراكيب وهي قلما تخلو عن تجوز لفظا او عقلا حتى انه يسري في مثل قولنا ضربت
زيدا وضرب زيد بضرورة عدم وقوع الضرب على تمام زيد ولا صدوره الا من بعض اجزائه وكذا
مسحت راسي يتوقف عنده وقوع المسح ببعض الرأس وهكذا واجيب بانه لا يخلو اما ان يريد ان اغلب

الاستعمالات

الاستعمالات على استعمالات على نحو التجوز او يريد ان اغلب ما شانه ان يستعمل فيه الالفاظ معان مجازية اما
على الاول فيرد عليه اولا المنع من كون غالب الاستعمالات على نحو المجاز بل قلما يوجد في المحاورات استعمال
مجازي اذ ليس بناء المحاورات على اظهار الفصاحة والبلاغة والالتفات الى ما يتضمنه الالفاظ من
الفضيلة والمزايا التي يراعيها الخطباء والفصحاء في المقامات الصالحة لها وما ذكره من الامثلة
ليست من قبيل المجاز وانما هي من قبيل الحقيقة لان مثل الاسناد والتعلق المذكورين يبتنيان
على الاختلاف الواقع في كيفية اصل اسناد الافعال وتعلقها فيتحقق ايقاع زيدا اذا كان له وجه من
وجه وكذا قبلته وليس ذلك من باب المجاز في اللفظ ومن باب الحقيقة العرفية وقد تقدم تفصيل
المقال في مسئلة الصحيح والاعم وثانيا ان كون اغلب الاستعمالات على نحو التجوز لا يستلزم ما هو المقصود
في المقام من الحكم بكون المعنى المستعمل فيه مجازيا لان ما يفيد في اثبات ذلك انما هو كون
اغلب المعاني التي يقع فيها الاستعمال مجازية اذ لا يكون المستقرأ من جنس الافراد المستقرأ
فيها الا على هذا التقدير واما كون غلب الاستعمالات على نحو التجوز فليس من جنس المستعمل فيه
حتى يلحق المشكوك منه بالغالب في الاستعمال شيء والمستعمل فيه شيء اخر وغلبة كون الاستعمال مجازيا
لا يستلزم غلبة المجازات المستعمل فيها لتحقق تلك الغلبة بتكرر الاستعمال في معان مجازية معدودة
فلا يجدي غلبة الاستعمال المجازي في الحكم بكون المستعمل فيه المشكوك فيه مجازيا واما على الثاني
فهو وان يكون مراده ان اغلب المعاني مجازية فهي اكثر من الحقيقية نظرا الى ان كل لفظ له معنى حقيقي
يوجد له معان متعددة مجازية فليلحق مورد الشك بالاغلب فيرد عليه انه يمنع الصغرى بالنسبة الى محل
البحث اذ ليس اغلب ما يتحد فيه المستعمل فيه مما يغلب معانيه المجازية على الحقيقي وترد عليه والاستقراء
الصنفي مقدم على الاستقراء النوعي والجنسي فالحاصل انا وان سلمنا ان المعاني المجازية بالنسبة
الى نوع الالفاظ اغلب من الحقيقية لكن نمنع كون المجازي اكثر من الحقيقي بالنسبة الى هذا الصنف
وهو ظاهر لا احتمال للارتياب فيه المقام الثاني في متعدد المعنى وهذا هو الذي وقع الخلاف فيه بين
الاكثر والسيد فاختاروا ان الاستعمال هنا اعم من الحقيقة واختار هو ان الاصل في الاستعمال
هو الحقيقة وذهب ابن جني الى ان الاصل فيه هو المجاز ولا بد من تحرير محل النزاع فنقول انه اذا
شك في متعدد المعنى من جهة الحقيقة والمجاز فلا يخلو اما ان يكون بين المعنيين مناسبة
مصححة للتجوز وجامع مشترك قريب جميعا او ينتفيان معا او يوجد المناسبة المصححة دون الجامع
القريب او بالعكس فهذه اقسام اربعة اما اذا انتفى الامران جميعا فليس لاحد ان ينقص عن
الالتزام بالاشتراك اللفظي مثال ذلك ان لفظ الامر استعمل تارة في الشأن واخرى في الطلب

للمعنيين

بالقول على نحو الاستعلاء وليس هناك جامع قريب حتى يقال ان اللفظ موضوع له ولا علاقة بين المعنيين
حتى يقال انه حقيقة في احدهما مجاز في الآخر الا انه لا يلزم ان يكون اللفظ مجازا فيهما بلا حقيقة وقد
عرفت الحال في المجاز بلا حقيقة فتعين القول بالاشتراك اللفظي وهذه الصورة لا نزاع فيها
بين السيد والاكثر بل كلهم موافقون له في القول بالاشتراك وما نرى من بعضهم من خلاف ذلك
كمصير الفاضل القمي الى ان الامر حقيقة في الطلب المذكور مجاز في الشان وفي الفعل فهو من
باب الاشتباه في الصغرى والغفلة عن عدم العلاقة بين المعنيين والا فلا خلاف بينهم في الكبرى
ثم انه يتحقق بطريق الاحتمال فقدان معنى ثالث يكون المعنيان مجازا عنه بسبب المناسبة فذاك والا
كان البناء على عدمه بطريق الفقاهة تمسكا بالاصل وان لحقيقة اصالة عدمه ولان الغالب
لو كان لوجد استعمال اللفظ فيه ولو في بعض الاحيان فان قلت ان اصالة عدم ذلك المعنى يعارضها اصالة
عدم الاشتراك وهو اصل معتبر فلا يبقى للتمسك في نفي ذلك المعنى بالاصل وجه قلت ان الشك
في تحقق الاشتراك ناشئ من الشك في وجود ذلك المعنى فاذا دفع باصالة عدمه ارتفع الشك
في الاشتراك فذلك الاصل مزيل واصالة عدم الاشتراك مزال والاول مقدم في محله تقديم الاول
على الثاني واما اذا انتفى الجامع لكن وجدت العلاقة بينهما فلا يخلو اما ان يعلم ان الاستعمال
في كل من المعنيين انما هو بملاحظة العلاقة بينه وبين الآخر او يعلم ان الاستعمال بدون ملاحظة
العلاقة في شيء منهما او يعلم ان الاستعمال في احدهما بملاحظة العلاقة بينه وبين الاخر وفي الاخر بلا ملاحظة
فيستعمل فيه بدون ملاحظة علاقة او يعلم ان الاستعمال في احدهما بملاحظة العلاقة ولا يعلم ان
الاستعمال في الاخر ايضا بملاحظة مناسبة الاول ام لا او يعلم ان الاستعمال في احدهما يقع بغير ملاحظة
العلاقة ولا يعلم الحال في الاخر او لا يعلم الحال في شيء منهما من حيث ملاحظة العلاقة وعدم ملاحظتها
فهذه اقسام ستة اما الاول فلا بد من الحكم فيه بالاشتراك لفظا لان استعمال اللفظ في كل من المعنيين بلحاظ
مناسبة الاخر دليل على كونه مجازا في الاول وحقيقة في الثاني وكذا العكس فلا مناص من الالتزام
بوضع اللفظ لكل منهما واما الثاني فلا بد من الحكم فيه بالاشتراك لان استعمال اللفظ في معنى بدون
ملاحظة العلاقة دليل على كون اللفظ حقيقة فيه والمفروض تحقق الاستعمال على الوجه المذكور في
المعنيين جميعا فيكون حقيقة فيهما وذلك هو الاشتراك واما الثالث فلا بد فيه من الحكم بكونه
حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنيين لانه لما علم ان الاستعمال في احدهما بلحاظ مناسبة الاخر وعلم
ان الاستعمال في الاخر يقع من دون ملاحظة المناسبة دل ذلك على كون ما يراعى في استعماله العلاقة
مجازا وكون ما لا يراعى في استعماله العلاقة حقيقة واما الرابع فلا بد فيه من الحكم بكونه حقيقة ومجازا

ايضا

في الاخر

ايضا لان العلم بكون الاستعمال في احدهما بملاحظة مناسبة الاخر يستدعي الحكم بكونه مجازا في الاول وحقيقة
ما لم يمنع عن ذلك مانع لان استعمال اللفظ في معنى بلحاظ مناسبة معنى اخر علامة لكونه مجازا في الاول وحقيقة في
الثاني وقد يتحقق المانع في الاول من الاقسام الستة وهو العلم بان الاستعمال في الاخر ايضا بملاحظة مناسبة الاول فلذلك
لزم الحكم بالاشتراك هناك وههنا لما لم يتحقق مانع لزم الحكم بمقتضى العلامة وهو كون ما علم انه روعي في استعماله
العلاقة مجازا وكون ما لم يعلم مراعاة العلاقة في استعماله حقيقة وهذا القسم في الحقيقة من قبيل تعدد
المعنى لما عرفت من كون المراد به ما يعم المتحد حقيقة والمتحد حكما بان كان ما يحتمل فيه الحقيقة والمجازية من
المعاني واحدا وكان غيره متعينا للمجازية وما نحن فيه من هذا القبيل وهذه الاقسام الاربعة مما لا
مجال للنزاع فيه فيجب ان يكون مما اتفق كلمة القوم في حكمه وهو ما ذكرنا واما الخامس والسادس فهما محلان
للنزاع فالسيد يقول بان الاصل في الاستعمال الحقيقة فيهما فيكون اللفظ مشتركا بين المعنيين والاكثر يقولون
بناء على ما ذكر في توجيه القواعد الثلث ببيان محالها انه لا بد من الحكم بالحقيقة والمجاز في الاول منهما
والتوقف في الثاني وذلك لانه لما علم ان الاستعمال في احد المعنيين من غير ملاحظة المناسبة كان ذلك
علامة لكون اللفظ حقيقة فيه وحيث لم يعلم حال المعنى الاخر كان المقام موردا لما ذكروه من ان المجاز
خير من الاشتراك اذ قد تقدم ان مورده انما هو ما اذا علم للفظ معنى حقيقي وشك في كون المعنى الاخر
حقيقة او مجازا هذا بالنسبة الى الاول من القسمين المذكورين واما بالنسبة الى الثاني منهما فانه لما لم يعلم
ان الاستعمال في كل من المعنيين بملاحظة العلاقة ام لا كان المقام مما يتوقف فيه لكونه محلا لقولهم الاستعمال
اعم من الحقيقة واعلم ان ما ذكر من حكم القسمين انما هو بناء على ما ذكر في التوجيه كما انه والتحقيق انه يحكم
بكون اللفظ حقيقة ومجازا في كل من القسمين وذلك لانه لا تنافي بين القاعدتين اذ المراد بكون الاستعمال
اعم من الحقيقة ليس الا ان الاستعمال لا يدل على شيء وعدم دلالة الاستعمال على شيء لا ينافي الحكم بالمجازية بحكم
القاعدة الاخرى وهي ان المجاز خير من الاشتراك غاية الامر انه يتميز المعنى المجازي عن الحقيقي في الاول
بوجود امارة الحقيقة في احدهما وهو الاستعمال لا بملاحظة المناسبة بخلاف الثاني فيتوقف في التعيين وحيث
زعم الموجه ان قولهم المجاز خير من الاشتراك مختص بمقام تعيين المعنى المجازي فرق بين موردي القاعدتين
فجعل صورة العلم بان الاستعمال في احدهما بدون ملاحظة المناسبة مع عدم العلم بحال الاخر موردا لقولهم المجاز
خير من الاشتراك وجعل صورة عدم العلم بحال شيء منهما موردا لقولهم الاستعمال اعم من الحقيقة وليس الحال
على هذا وانما المراد بهما مجرد الحكم بالمجازية وعدمها فذكروا ان الاستعمال بنفسه لا يدل على شيء والمجاز خير من
الاشتراك لامر خارج وهو غلبة المجاز على الاشتراك ولذلك تراهم يقولون في مقام تحقيق حال لفظ خاص
دار امره بين المجاز والاشتراك ان الاستعمال اعم والمجاز خير من الاشتراك فيتبعون القاعدة الاولى بالثانية

بالنسبة الى مورد واحد ولولا انهما يجتمعان في المورد لم يكن للاتباع وجه ولتشهد بما ذكرنا ما عن صاحب الكدارك
انه قال في شرح ... البحر واعلم ان النصوص انما تضمنت تحريم الجميع في الخمر الا ان معظم الاصحاب لم يفرقوا
بينه وبين سائر المسكرات في هذا الحكم واحتجوا عليه باطلاق الخمر في كثير من الاخبار على كل مسكر فيثبت له
حكمه وفيه بحث فان الاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك انتهى انتهى فقد جمع بين القاعدتين
بالنسبة الى مورد واحد لكنه غفل عن ان خصوص المقام ليس موردا للقاعدة الثانية ولهذا اورد عليه
الفاضل القمي بان التمسك بقولهم المجاز خير من الاشتراك ليس محله الا ما كان محتملا للاشتراك اللفظي
فينفي بذلك احتماله وما المقام المذكور ليس الا مما يحتمل فيه الاشتراك المعنوي لا غير فقولهم المجاز خير من الاشتراك
هذا وحجة الاكثر في الحكم بالمجاز الغلبة وحجة السيد في الحكم بان الاصل في الاستعمال الحقيقة امور احدها
ظهور الاستعمال في كون المستعمل فيه معنى حقيقيا للفظ وهو مولد مما استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين او
الاشياء الا كاستعماله في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة ولا يجب منع ظهور الاستعمال في الدلالة على
الحقيقة لكن الانصاف ان منع الظهور تعسف والاولى في الجواب عن الظهور المذكور بما الايقاء لغلبة الضعيفة التي علة
عن كون الغالب في استعمال لفظ واحد في معنيين بينهما مناسبة هو الحقيقة والمجاز دون الاشتراك ثانيها ان
الاستعمال متضمن للحمل الذي الاصل فيه ان يكون ذاتيا ودلالة الحمل الذاتي على الحقيقة مما لا انكار والجواب انه لا دلالة
للحمل على الحقيقة ليست الا على صلاحه دلالة الاستعمال عليها وذلك لان الحمل الذي يدل على الحقيقة انما هو حمل عنوان
مسمى اللفظ وليس المقام منه لانه انما يتحقق حيث كان اهل اللسان بصدد افهام الوضع للسامع لسؤال منه اما
قولا او بحسب دلالة الحال كما عرفت سابقا لا مطلق الحمل ثالثها ان الاصوليين تمسكوا بالاصل والظاهر في
دلالة الاستعمال على الحقيقة حيث تميز المعنى الحقيقي من المجازي ولم يعلم ايهما المراد وظاهر ان المراد بالظهور
هو ظهور الاستعمال في الدلالة على الحقيقة وح فيتوجه السؤال عن الفرق بين ما تمسكوا فيه بالظهور وبين ما اذا استعمل اللفظ
في معنيين ولم يعلم وضعه لهما على الحقيقة او المجاز فكما يتمسك به هناك فلا بد من ان يتمسك به هاهنا والجواب
اما اولا فهو ان هذا الاستدلال انما ينهض في مقابل من تمسك بالظهور كالفاضل القمي واما في مقابل من
تمسك بالغلبة الضعيفة بحسب المقام واصالة عدم وضع اخر على ما هو مدار كلمات الاكثر فلا يتم ذلك واما
ثانيا فهو ان المراد بالظاهر المتمسك به ليس هو ظهور الاستعمال حتى يتم ما ذكر من الاستدلال وانما المراد ان
الظاهر من حال المتكلمين والمستعملين فيما اذا تميز المعنى الحقيقي من المجازي انهم يريدون باللفظ معناه الحقيقي
ويستعملونه فيه ومثل هذا الظهور لا يجري فيما هو محط نظر السيد ومحل النزاع عن القوم رابعها ان القول
بكونه حقيقة ومجازا يستلزم مخالفة اصول لان المجاز يحتاج الى قرينتين صارفة ومعينة والاصل عدمهما
عند الشك ولا بد من الالتفات الى كل منهما فيحتاج الى الالتفاتين والاصل عدمهما والا بعد تحقق الالتفات الى كل

ان حصر
...

الوضع في الاستعمال والالتفات اليها والاصل عدمها ايضا مضافا الى انه لا بد في الحقيقة والمجاز من مخالفة الغالب
لان الغالب هو الاشتراك ففي القول بالحقيقة والمجاز مخالفة امور سبعة لا بد من مراعاتها والاشتراك
وان استلزم مخالفة اصول عديدة ايضا من جهة ان الاصل عدم الوضع للمعنى الاخر وانه يحتاج الى قرينتين
معينتين بالنسبة الى كل من المعنيين والالتفات اليهما والاصل عدمهما ففيه مخالفة الاصول خمسة الا ان
المخالفات المحققة في الاشتراك معارضة بمثلها وبما عداها من المخالفات المترتبة على الحقيقة والمجاز
فيبقى الاشتراك سليما عما ازداد في المجاز من المخالفات والجواب عنه اما اولا فبالمنع من تعدد المخالفات في الحقيقة
والمجاز بما يزيد على المخالفات المترتبة على الاشتراك لان القرينة الصارفة والمعينة هنا متحدان في
الوجود الخارجي فليس هناك الا قرينة واحدة والالتفات اليها واما ثانيا فبان الغلبة الضعيفة وهي الغلبة
فيما اذا استعمل لفظ في معنيين بينهما مناسبة ان يكون حقيقة في احدهما مجازا في الاخر مقدمة على
الغلبة النوعية وغيرها واما ثالثا فبان الاصول المذكورة كلها من قبيل الزائل واصالة عدم الاشتراك بمعنى اصالة
عدم وضع اخر من قبيل المزيل لان الشك في مواردها ناشئ من الشك في مورده وحيث لا التزام بحالة
عدم الاشتراك يرتفع الشك من مواردها فلا بد من الالتزام بتلك المخالفات كلها وذلك نظير استصحاب
حيوة زيد المترتب عليها الحلق ونوم وشرب وتكلم وغير ذلك من الحوادث التي من شانها ان يرتفع بحالة
عدمها مع ان الاصول الجارية في نفيها لا تقاوم استصحاب حيوته ويحكم الحكم باستصحابها لا ناص من الالتزام بمخالفة
تلك الاصول فاستفيد مما ذكرنا ان حجة الاكثر في القول بكون اللفظ حقيقة ومجازا في هذا المقام امران
احدهما اصالة عدم الوضع الاخر وثانيهما الغلبة الضعيفة هذا هو الكلام فيما اذا انتفى الجامع بين ما
يحتمل كونه موضوعا له من المعنيين مع وجود العلاقة من الاقسام الاربعة التي قسمنا المستعمل فيه اليها واما
اذا انتفت العلاقة بينهما ولكن وجد قدر مشترك كما في لفظ الانسان بالنسبة الى زيد وعمرو وفانه لا علاقة
بينهما ولكن بينهما جامع قريب وهو الانسانية فظاهرهم انه لا اشكال في نفي القول بالمجازية وان استلزم
المجاز بلا حقيقة والسيد يقول بالاشتراك والمشهور يتوقف من جهة دلالة نفي الاستعمال وتفصيل
بحسب المقامات والحكم في كل منها يبتني من جهة اقتضاء امره او نفي الاستعمال وهذا مجمل الكلام و
تفصيل ذلك ان هذا القسم ينقسم الى اقسام لانه اما ان يعلم استعمال اللفظ في القدر الجامع او يعلم
بعدم استعماله في الفرد او مع الشك في استعماله فيه او يعلم استعماله في كل من الفردين مع العلم بعدم
استعماله في الجامع او مع الشك في استعماله فيه ويعلم بارادة الفرد من ذلك اللفظ ولكن لا يعلم انه من باب
اطلاق الكلي وارادة الفرد لا بقصد الخصوصية او من باب استعمال اللفظ فيه بخصوصه فهذه اقسام ستة و

بعضها الاولى للنزاع فيه بل من شأنه الاتفاق عليه احدها ان يعلم الاستعمال في القدر المشترك مع العلم بعدم
وقوع الاستعمال في شيء من الفردين وح لا بد من الحكم بكونه مشتركا معنويا لامور احدها انه لو لم يحكم
بكونه مشتركا معنويا كان اللازم اما ان يبقى بلا وضع للفرد والمفروض عدمه او مستعملا فيه فيلزم المجاز بلا حقيقة الثاني
اصالة عدم الاشتراك اللفظي المتفرع على وقوع وضع ثان الثالث غلبة الاشتراك المعنوي ثانيها
ان يعلم الاستعمال في القدر المشترك مع الشك في وقوع الاستعمال في الفرد ولا بد من الحكم بكونه
مشتركا معنويا لاصالة عدم الاستعمال في الفرد وغلبة الاشتراك المعنوي واصالة عدم تعدد الوضع
ثالثها ان يعلم الاستعمال في الفرد مع العلم بعدم وقوع الاستعمال في القدر المشترك ولا بد من الحكم بكون
اللفظ مشتركا بين الفردين لفظا لان لزوم المجاز بلا حقيقة رابعها ان يعلم الاستعمال في الفرد مع الشك
في وقوع الاستعمال في القدر المشترك وحكمه كسابقه لاصالة عدم الاستعمال والمعارضة باصالة عدم تعدد الوضع
لان الاولى من قبيل المزيل والثانية من قبيل المزال فبعد الحكم بعدم الاستعمال في القدر المشترك على ما هو مقتضى
الاصل يرتفع الشك عن الاشتراك خامسها ان يعلم الاستعمال في الفرد وفي القدر المشترك وهو على اقسام
سبعة الاول ان يكون الاستعمال فيهما على حد سواء لا يغلب احدهما على الاخر الثاني ان يكون الاستعمال
في القدر المشترك اغلب من الاستعمال في الفرد الثالث عكس الثاني الرابع ان لا يعلم وجود الغلبة اصلا
فيكون مشكوكا او الوقوع الخامس ان يعلم وجود الغلبة ولكن لا يعلم انها في جانب القدر المشترك او في الفرد
السادس ان يعلم عدم الغلبة في جانب القدر المشترك ويكون حال الفرد مشكوكا من تلك الجهة السابع عكس
ذلك بان يعلم عدم الغلبة في جانب الفرد ويكون حال القدر المشترك مشكوكا وقد ذهب بعضهم الى الحكم بالاشتراك
المعنوي في جميع الاقسام السبعة لظهور الاستعمال في القدر المشترك ولو كان مرة في كون اللفظ موضوعا للقدر
المشترك ولاصالة عدم الاشتراك وغلبة الاشتراك المعنوي ولكن الحق الحكم بالاشتراك المعنوي ما لم يكن الاستعمال
في القدر المشترك معلوما في الابتداء التوقف لان ما ذكر من دليل الاشتراك المعنوي يعارضه غلبة استعمال
اللفظ في المعنى الحقيقي ومع كون غالب الاستعمال في الفرد يحصل الظن بان المعنى الحقيقي هو ما غلب
استعمال اللفظ فيه وهو الفرد فمع تعارضهما لا بد من التوقف سادسها ان يعلم ارادة الفرد من اللفظ ولكن
لا يعلم انها من باب اطلاق الكلي وارادة الفرد لا بقصد الخصوصية او من باب استعمال اللفظ في خصوص
الفرد والوجه الحكم بالاشتراك المعنوي ايضا لانه لو كان موضوعا للفرد كان اللازم تحقق استعمال اللفظ فيه
ولو مرة فحيث لم يتحقق استعماله فيه مع كثرة الفحص والتتبع وكون المعنى الحقيقي مما شاع غلبة استعمال
اللفظ فيه علم انه موضوع للقدر المشترك هذا هو الكلام فيما وجد الجامع بين المعنيين ان فقد العلاقة بينهما

واما

واما اذا وجد العلاقة والجامع معا فحكمه حكم القسم السابق فيجري هنا الاقسام المذكورة واحكامها الا انه يحتمل
بالنقل الا ان يريد هنا احتمال المجازية ايضا هذا هو الكلام فيما يثبت به اللغة من حقيقتها ومجازها وربما
يذكر امور اخر لاثبات الحقيقة وتمييزها عن المجاز منها صحة الاستفهام وصحة التقسيم وصحة التقييد
وصحة الاستثناء وليس شيء منها بشيء نعم اطراد الاستثناء يدل على الحقيقة وذلك لوجهين احدهما
ان المستثنى منه مستعمل في معناه الحقيقي الذي هو العموم كما في سائر التخصيصات المتصلة كما هو المختار
وهو الذي ذهب اليه العلامة ره في باب الاستثناء فاطراد الاستثناء يدل على ان المستعمل فيه دائما هو المعنى
العام وقد عرفت سابقا ان الاستعمال مع اتحاد المستعمل فيه دليل الحقيقة فاطراد الاستثناء يكون
علامة لها باعتبار كشفه عن العلامة التي هي الاستعمال مع وحدة المستعمل فيه وقد عرفت انه مبني على
كون المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي الذي هو العموم كما هو المختار واما على القول بكون المستثنى منه قد
استعمل في المعنى المجازي الذي هو ما عدا المستثنى كما هو مذهب الفاضل القمي ره وغيره فلا يتم كونه
علامة للحقيقة ثانيهما ان اطراد الاستثناء يكشف عن وقوع الاستعمال في العموم بغير قرينة والاستعمال
مجردا عنها علامة للحقيقة بيان ذلك ان الاستثناء قد يقع مع ملاحظة اخراج المستثنى من المستثنى منه
عند ذكر المستثنى منه وقد يقع على وجه البداء فيذكر المتكلم المستثنى منه قاصدا الحكم عليه على وجه العموم
ثم يبدو له بعد ذكره ويلتفت الى ان فردا من افراده ليس محكوما عليه بما ذكره من الحكم فيتبعه بالاستثناء
وح يكون قد استعمل المستثنى منه في العموم بغير قرينة واطراد الاستثناء يستلزم وقوع الاستثناء البدائي
ولو في بعض الاحيان وهو مستلزم لاستعمال اللفظ بغير قرينة الكاشف عن كونه حقيقة فيما استعمل فيه
وربما يذكر اختلاف الجمع دليلا على المجاز قال العلامة ره في النهاية عند تعداد مميزات الحقيقة والمجاز
الثامن ان يكون الاسم قد اتفق على كونه حقيقة في غير المسمى المذكور وجمعه يخالف جمع المسمى المذكور
فيعلم انه مجاز فيه كالامر فانه يجمع بالمعنى الحقيقي اوامر وفي الفعل بامور ثم قال ره ويضعف بان
اختلاف الجمع لا ينافي كونه حقيقة في احدهما مجازا في الاخر وقد يجمع اللفظ الواحد الحقيقي بجموع
كثيرة وقد يتفق الحقيقي والمجازي في الجمع انتهى والتحقيق ان اختلاف الجمع دليل الحقيقة
لان المجاز ليس مستقلا بنفسه حتى يجمع على جمع يخالف الحقيقة وانما هو تابع لها وعارية لمعناها وليس
من شأنها الا تبعيتها والجريان في استعماله وجمعه على حذو استعمالها وجمعها ولم يقع في لغة العرب
للمجاز جمع يخالف جمع الحقيقة فحيث جمع اللفظ عند استعماله في معنى اخر على جمع غير الجمع الذي
للاول علم انه قد وضع للاخر بوضع اخر فيكون مشتركا بينهما لفظا اختلفوا في ان المشتق هل يكون
المشتق حقيقة في بقاء المبدء عند الاستعمال ام لا يكون حقيقة مع انقضاء المبدء ايضا وقيل بالتفصيل

في تحقيق المقام لابد من رسم مقدمات الاولى ان الكلام في المقام انما هو في المشتق بالاشتقاق الصغير دون الكبير والاكبر لكون الاشتقاق حقيقة في الاول مجازا في الاخيرين وعرفوه بانه نزع لفظ من اخر بشرط مناسبتهما معنى وتركيبا ولفظ يوافق اصلا في معناه وحروفه الاصلية وزاد بعضهم الموافقة في ترتيب الحروف وبعضهم وقوع زيادة في المعنى فيخرج مثل الكتاب والكتب والميراث والارث اذ كلاهما بمعنى واحد وبعضهم وقوع نوع تغير في المعنى ولا يكفي مجرد الزيادة بدونه كما في المثنى والمجموع نحو مسلمان ومسلمين فان معنى مسلمان ليس على معنى الا وتنون مثلا انما افاد زيادة المعنى عليه من دون تغير فيخرج المثنى والمجموع بالقيد المذكور وهذا الحد ينطبق على الاقسام المتحدة المعروفة من الماضي والمضارع ... ولا ينطبق على المصدر لكونه جامدا مشتقا منه ومأخذا لجميع الاقسام المتصرفة وهذه طريقة معروفة بين كل من له شان التكلم في المسائل لم يخالف فيه احد الا شريف العلماء فانه جعل المصدر من جملة المشتقات وفي عرض غيره من اقسامها وانكر اشتقاق الاقسام المعروفة منه فقال ان المصدر وسائر الاقسام باسرها مشتقة من مادة سارية في الفاظ الجميع ومعناها في معانيها وعلل في ذلك بانه لابد وان يسري معنى المشتق منه في المشتقات ومعنى المصدر ليس بهذه المثابة لانه لا يخلو قط عن معنى اصداري يعبر عنه بالفارسية بالدال او النون او التاء ... المحققين آخونا وذلك المعنى لا يسري في شيء من المشتقات كما لا يخفى على من امعن النظر في ترجمتها بتلك اللغة فهناك معنى بسيط هو مدلول المادة من حيث هي سارية في المصدر وغيره من المشتقات فاذا سرى في ضمن المصدر اضيف اليه المعنى الاصداري واذا سرى في ضمن غيره من المشتقات اضيف اليه ما يخص بتلك الهيئة ولذلك يقول ان ... مثلا اعتبر المادة موضوع لكذا وباعتبار الهيئة موضوع لكذا فان المصدر ايضا واقع في عرض تلك المباني والكل ماخوذ من المادة السارية الموضوعة للمعنى البسيط هذا ويمكن المناقشة فيه بان معنى المصدر هو ذلك المعنى البسيط الساري وانضمام المعنى الاصداري اليه انما نشأ من تجريده من القيود المعتبرة في تلك المباني فهو علامة لانه قيل مستقل بنفسه كالقيود المعتبرة فيها حتى يكون المصدر وتلك المباني في عرض واحد فهو كالتقييد بالاطلاق فانه بيان لانتفاء القيد لا انه تقييد بحسب الحقيقة لكن ذلك كلام ظاهري ودعوى لا يساعدها برهان بل الوجدان يشهد بخلافها ضرورة ان المعنى الاصداري امر ماخوذ في وضع المصدر معتبر في معناه فيكون قسيما لسائر الاقسام ولا يسري معناه فيها والساري فيها انما هو المعنى البسيط الهيولاني الذي لا عبارة له مستقلة وانما الموضوع له هو المادة المعروضة للهيئات الموضوعة له في ضمنها فمثل الضاد والراء والباء في ضمن الهيئات موضوع لذلك والحروف المجاميع وان كانت بنفسها غير موضوعة الا ان تعلق الوضع بها في ضمن الهيئات مما لا ينكر ... وهذا

وبهذا نرى الاكثر يقولون ان المشتقات لها وضع باعتبارين من جهة المادة ومن جهة الصورة ونحو ذلك ان كان المراد بالمادة هو المصدر توجه عليهم ان كان اللازم ان يسري معنى المصدر فيها وذلك معلوم الانتفاء فلا بد ان يكون المادة الموضوعة هي المادة السارية العارضة لهيئات مختلفة وبذلك يتم المطلوب ويعلم التعريف المذكور للمشتق وانه يعم الاقسام باسرها الا ان محل البحث في هذه المسئلة ما عدا الافعال قطعا المقدمة الثانية في وضع المشتقات والكلام فيه من جهات احدها ان وضعها شخصي ام نوعي وثانيها ان وضعها خاص ام عام وعلى الثاني فهل الموضوع له ايضا عام ام خاص وثالثها انها موضوعة بوضعين المادة والهيئة ام بوضع واحد اما الاول فتوضيح الكلام فيها ان الوضع ينقسم باعتبار الموضوع الى الشخصي والنوعي فان كان كليا متفق الحقيقة كرجل مثلا سمي شخصيا وان كان كليا مختلف الحقيقة بان كان الموضوع ما كان على زنة فاعل فيندرج تحته ضارب وناصر وعالم وغيرها مما هو مختلف الحقيقة عند قياس بعضها الى بعض سمي الوضع نوعيا وقد تقدم تفصيله والذي يهمنا في المقام انما هو بيان حال المشتقات بحسب الوضعين فنقول فيها احتمالان احدهما ان تكون موضوعة بالوضع الشخصي فيوضع ضارب لمن قام به الضرب وعالم لمن قام به العلم وناصر لمن قام به النصر وعلى هذا القياس وثانيهما ان تكون موضوعة بالوضع النوعي وهو محتمل وجهين احدهما ان يلاحظ الموضوع على نحو العام المنطقي في ازاء العام المنطقي فيوضع ما كان على زنة فاعل لمن قام به المبدء وثانيهما ان يلاحظ الموضوع على نحو العام الاصولي فيوضع كل ما كان على زنة فاعل بازاء كل من قام به مبدؤه اما الاحتمال الاول وهو ان يكون وضعها شخصيا وهو بعيد مخالف للاصول لاستلزامه كثرة الاوضاع والملاحظات المستغنى عنها المنفية بالاصل واما الثاني وهو ان يكون وضعها على وجه العموم المنطقي فقد ذكره الفاضل المتقدم على وجه الاحتمال وربما اشعر كلامه بالميل اليه وايده بعضهم نظرا الى ان من قام به المبدء مثلا موجود في افراده من دون زيادة ونقصان وتفاوت بحسب الافراد كلما وجد هيئة فاعل فعلم من ذلك ان هذا المعنى الكلي هو ما وضع له اثر ذلك الكلي وانعدم تفاوته بحسب الافراد ودوران مداره انما هو لربط بينهما وهو الوضع لكن الحق ان وضعها انما هو على وجه العموم الاصولي لوجهين احدهما ان المتبادر من لفظ ضارب مثلا انما هو من قام به الضرب لا ينتقل عند سماعه الا الى المعنى المذكور ولا انتقال هناك الى معنى من قام به المبدء مطلقا الشامل لمن قام به الضرب وغيره ولو كان قد وضع ما كان على هيئة فاعل على نحو العموم المنطقي بازاء من قام به المبدء مطلقا على نحو العموم المنطقي ايضا كان من قام به الضرب من افراده وكان اللازم عند سماع لفظ ضارب مثلا ان يتحقق هناك انتقالان احدهما الى معنى من قام به المبدء مطلقا والاخر الى وجوده في ضمن من قام به الضرب وذلك معلوم الانتفاء قطعا ولا يلزم ذلك بناء على اختيار

وضعها على نحو العموم الاصولي بازاء العام الاصولي وهو كل من قام به المبدء لانه يكون كل من جزئيات الكلي الموضوع
في ازائه كل من جزئيات الموضوع له على وجه التوزيع ثانيهما انه يلزم بناء على كون وضعها على وجه العموم المنطقي
ان يكون استعمال مثل ضارب في من قام به الضرب خارجا عن عنوان الحقيقة والمجاز وهو باطل بيان
الملازمة ان ضارب مثلا لم يوضع لمن قام به الضرب على تقدير جعل الموضوع هو ما كان على زنة فاعل على نحو
العموم المنطقي وانما الموضوع هو ذلك الامر العام في مقابله معنى عام منطقي وهو من قام به المبدء فاستعمال
ضارب مثلا في من قام به الضرب لا يكون حقيقة لعدم وضعه له وانما الموضوع امر كلي من افراده قد وضع
بازاء معنى كلي يندرج تحته معنى من قام به الضرب وغيره ولا مجازا لان المجاز عبارة عن كلمة مستعملة في خلاف
ما وضعت له لعلاقة بين المعنيين والمفروض انه لم يوضع ضارب مثلا لمن يراد استعماله فيه ولا لما يناسبه
حتى يكون الاستعمال لعلاقة بين المعنيين فلا بد ان يراعى في استعماله العلاقة بين لفظ ضارب وبين
الموضوع الذي هو ما كان على زنة فاعل وهو كون ذلك فردا له وذلك امر خارج عن قانون المجاز
لما تقرر من انه لا بد في استعماله من ملاحظة العلاقة بين المدلولين لا الدالين كما فيما نحن فيه وهذا بخلاف
ما لو قلنا بوضع العام الاصولي بازاء العام الاصولي على وجه التوزيع لان الموضوع يكون خصوص كل فرد
من افراد ما كان على زنة فاعل بازاء خصوص ما قام به مبدء تلك الصيغة فيكون مثل ضارب حقيقة فيمن قام
به الضرب واما الجهة الثانية فتوضيح الكلام فيها ان الوضع باعتبار الموضوع له ينقسم الى اقسام فالكلام
هنا باعتبار الموضوع له كما ان الكلام في الجهة الاولى انما هو باعتبار الموضوع فنقول ان الواضع ان
لاحظ عند الوضع معنى خاصا ووضع اللفظ بازائه كان الوضع خاصا لخصوص المعنى الملحوظ عند
الوضع والموضوع له ايضا خاصا وهو ظ وذلك كالاعلام الشخصية وان لاحظ عند الوضع معنى عاما
ووضع اللفظ بازائه كان الوضع عاما لعموم الملاحظ والموضوع له ايضا عاما وهو ظ وذلك كاسماء
الاجناس وان لاحظ معنى عاما ووضع اللفظ بازاء جزئيات المندرجة تحته كان الوضع عاما للملحوظ
والموضوع له خاصا وهو ظ وذلك كالحروف والمبهمات والهيئات على مذهب المتاخرين واما
القدماء فهم منكرون للوضع العام مع خصوص الموضوع له كما ان الكل منكرون لعكسه اذا تمهد ذلك
فهذا فاعلم ان المعروف من حال المشتقات ان الوضع فيها عام مع عموم الموضوع له وذهب بعض الافاضل الى
ان الوضع فيها عام لكن الموضوع له خاص نظرا الى انه قد وضع الواضع كل ما كان على زنة فاعل لكل
من قام به مبدؤه على وجه التوزيع فيكون الملحوظ في جانب الموضوع له عند الوضع هو كلي من قام
به المبدء مع وضع اللفظ لافراد من قام به المبدء وهو من قام به الضرب ومن قام به النصر ومن قام به العلم
على وجه التوزيع وعلى هذا القياس غيرها وليس الوضع على الوجه المذكور الا من قبيل الوضع العام للخصوصيات

بالوضع

بالوضع العام هذا والتحقيق ان وضع المشتقات في صورة كونه شخصيا من قبيل ما وضع بالوضع العام للمعنى العام
لان الواضع لاحظ عند الوضع معنى من قام به الضرب ووضع لفظ ضارب بازائه وعلى هذا القياس غيره من الصيغ
وكذا الحال في صورة كونه نوعيا بمعنى كون الموضوع هو العام المنطقي بازاء المعنى العام المنطقي لانه لاحظ
عند الوضع معنى من قام به المبدء مطلقا على وجه الكلية ووضع ما كان على زنة فاعل على وجه الكلية بازائه
فعلى التقديرين المذكورين لا اشكال فيما ذكر وانما الاشكال فيما لو قلنا بكونه نوعيا بمعنى وضع
العام الاصولي بازاء العام الاصولي وعليه يبتنى ما ذهب اليه الفاضل من كون الوضع فيها عاما
مع خصوص الموضوع له لكن الحق ان وضعها على هذا التقدير ايضا من قبيل ما وضع بالوضع العام للمعنى
العام وبيان ذلك يقتضي التنبيه على مقدمة وهي ان من شرط الوضع العام مع خصوص الموضوع له ان
يعتبر ذلك المعنى العام وجها للافراد الخاصة وعنوانا لها كما في هذا مثلا فانه موضوع لكل من افراد
المشار اليه المذكور باعتبار كونها افرادا له وكونه عنوانا لها ووجها ولا يقع الاستعمال الا باعتبار كون المدلول
مشارا اليه ولهذا قال بعض المحققين ان مثل لفظ هذا مما يستعمل دائما في معنى واحد لكون المناط هو كون
المستعمل فيه مشارا اليه فيستعمل ما وضع بالوضع العام لخصوصيات الافراد في جميعها لمناط واحد وعنوان
واحد معتبر في الوضع والاستعمال وقد تقدم سابقا ان ذلك وجه الفرق بينه وبين المشترك وانه لو وضع لفظ
او الفاظ لمعان متعددة لتعذر او تعسر تفصيلها واجمل في الوضع بادراجها تحت كلي لكن لم يكن الوضع من
حيث اعتبار ذلك المعنى فيها لم يكن ذلك من قبيل ما وضع بوضع عام لمعان خاصة وانما يكون ذلك من
قبيل وضع المشترك اذا كان اللفظ واحدا او من قبيل وضع الالفاظ المتباينة ان كان اللفظ متعددا
غاية الامر انه اجمل فيه لتعذر التفصيل او تعسره ثم نقول ان وضع المشتقات ايضا من ذلك القبيل
ضرورة ان وضع لفظ ضارب لمن قام به الضرب واستعماله فيه ليس بلحاظ معنى من قام به المبدء
مطلقا على وجه الكلية والا كان اللازم ان يتحقق هناك انتقالان وقد تقدم انه خلاف ما يتبادر من
اللفظ اذ ليس المتبادر من لفظ ضارب مثلا الا معنى من قام به الضرب فيكون وضع كل ما كان على زنة
فاعل بازاء كل من قام به مبدؤه من قبيل الاجمال في الوضع لقيامه مقام اوضاع متعددة متعلقة
بالفاظ متباينة من جهة تعذر التفصيل فيؤول الامر الى انه وضع ضارب لمن قام به الضرب وناصر لمن قام
به النصر وعالم لمن قام به العلم وهكذا ولا ريب ان معنى من قام به الضرب وامثاله معنى عام لوحظ عند
الوضع ووضع اللفظ بازائه فيكون من قبيل ما وضع بالوضع العام للمعنى العام لا غير واما الجهة الثالثة
فتفصيل المقال فيها هو انه منهم من قال بان للمشتقات وضعين باعتبار المادة والصورة وانكر
ذلك بعض المحققين فقال بان الواضع انما وضع المجموع الملتئم من المادة والصورة بوضع واحد

والمعروف بينهم هو الاول والتحقيق هو الثاني لانا نرى قطعا انه اذا استعمل ضارب مثلا بمعنى المدقوق كان مجازا باعتبار
الصورة حقيقة باعتبار المادة وانه لو استعمل قاتل مثلا بمعنى الضارب ضربا شديدا كان مجازا
باعتبار المادة حقيقة باعتبار الهيئة وليس ذلك الا لكون كل منهما موضوعا بوضع مستقل والذي
يترجح في النظر انما هو ما ذكره ذلك المحقق وذلك لان القول بتعلق الوضع بالمادة على الاستقلال
والهيئة كذلك يتصور على وجهين احدهما ان يكون المراد بوضع المادة وضع المصدر ويكون وضع
المشتقات عبارة عن وضع هيئاتها فيكون المراد بوضع الهيئة وضعها وهذا الوجه يتم على مذهب
الاكثر على القول بكون المصدر هو المشتق منه وثانيهما ان يكون المراد بوضعها وضع المادة السارية في
المشتقات موضوعة في ضمن كل منها للمعنى الحدثي فهي المصدر وضعت المادة للمعنى الحدثي والهيئة
للمعنى الاصداري وعلى هذا القياس غيره من المشتقات وهذا الوجه انما يتم على مذهب شرذمة من العلماء وقد عرفت
ثم نقول ان القائل بتعدد وضع الهيئة والمادة ان كان يقول بوضع المادة للمعنى الحدثي بملاحظة خصوص هيئة
هيئة المصدر في ذلك كما هو مقتضى قول الاكثر اتجه عليه انه بعد وضعها لها وتغير صيغة المصدر الى
غيره كالماضي واسم الفاعل مثلا يتغير الموضوع ويزول فلا بد من وضع المادة ثانيا لان الموضوع انما هو
المادة باعتبار كونها معروضة لهيئة المصدر ولا شك انها بالاعتبار المذكور غيرها باعتبار كونها
معروضة لهيئة اسم الفاعل فلا بد لها من وضع آخر في ضمنها وهكذا فيتعدد وضعها بتعدد المتصرفات وذلك
خلاف ما قصدوه من تعلق وضع واحد بها لا غير وان كان يقول بوضع المادة للمعنى الحدثي مع قطع النظر عن
هيئة المصدر كما هو مقتضى الوجه الثاني فان كان يقول بوضعها له مع قطع النظر عن سائر الهيئات
ايضا اتجه عليه انه يلزم ان يفيد مثل ضرب بالكسر واللام وفتح ثانيه وضم ثالثه المعنى الحدثي ايضا وذلك مما
ينادي العلامة بخلافه وان كان يقول بوضعها له بملاحظة الهيئة في الجملة فلا بد من ملاحظة قدر
جامع بين الهيئات الموضوعة حتى يتم وضع المادة في ضمنها اجمالا ومن البين انتفائه اذ لا هيئة
جامعة بين هيئة ضرب وضارب وامثالهما ونحوها وان كان يقول بوضعها في ضمن كل من الهيئات تفصيلا
توجه عليه امران احدهما تعدد وضع المادة المنافي لغرضه وثانيهما كون وضع المشتقات شخصيا مع انه
لم يقل به الخصم ولا غيره وذلك لان صيرورة وضعها نوعيا انما جاءت من عدم ملاحظة المواد بخصوصها
من جهة التعذر او التعسر لانه لو وضع ما كان على زنة فاعل مثلا لمن قام به المبدأ ونقل بلا ملاحظة
المواد في ضمن كل من الهيئات خصوصيا فلا وجه لالتزام بالوضع النوعي فيكون خصوص ضارب وقاتل و
ناصر ومضروب ومقتول ومنصور وامثالها موضوعة بالوضع الشخصي فالحق ما ذكره ذلك المحقق
من وضع الصيغ المشتقة من المادة والهيئة لمعانيها من دون انفكاك في وضع احدهما عن

الاخر

الاخر غاية الامر ان هناك مدلولين يستند احدهما الى المادة والاخر الى الهيئة وذلك لما علم من كون المناط في
الوضع وافادة خصوص احد المعنيين شيئا منهما او يكشف عن التعبير بوضع لفظ ضارب لمن قام به الضرب او
وضع ما كان على زنة فاعل لمن قام به مبدؤه فافهم المقدمة الثالثة في تحرير محل النزاع والكلام فيه يقع
من جهات الاولى ان النزاع في اشتراط بقاء المبدأ او الاكتفاء بمجرد قيامه بالذات وان انقضى عنه بعد
هل يختص بالمشتقات ام يعمها والجوامد وذكر المشتق في عنوان البحث من باب المثال الظاهر من كلمات
الاصوليين الاول فلا يسمى الخل بعد انقلابه خمرا او خلا على سبيل الحقيقة وكذا العكس ومثل الزوج
والزوجة مثلا فلا يسميان بعد انفساخ عقد النكاح بهما والنزاع في ذلك بل الكل متفقون في الجوامد
على اشتراط البقاء ويشهد بذلك ظاهر عنوانهم من جهة تخصيصهم بالمشتق واستدلال بعض القائلين باشتراط
بقاء المبدأ بانه لو كان اطلاق المشتق على ما انقضى عنه المبدأ حقيقة لزم ان يسمى الخمر بعد انقلابها
خلا خمرا والتالي باطل فكذا المقدم ووجه الشهادة انه قاس حال المشتق بالجوامد ولولا كون حكمها مسلما
لم يكن وجه للقياس ويظهر من بعض العلماء جريان النزاع فيها ايضا وذلك لان العلامة ره ذكر في القواعد
انه لو كان لرجل ثلث زوجات اثنتان منها كبيرتان مدخول بهما والاخرى صغيرة رضعتها احدى الكبيرتين
حرمت المرضعة والرضيعة اما الثانية فلكونها بنتا لزوجته المدخول بها واما الاولى فلكونها اما لزوجته
والام تحرم بمجرد العقد على البنت ثم ان الكبيرة الاخرى لو ارضعت الصغيرة بعد انفساخ نكاحها
حرمت ايضا عند الاكثر وعلله فخر المحققين بان الكبيرة ح صارت ام الزوجة فهو مبني على عدم اشتراط
بقاء المبدأ عند اكثر الامامية فيستفاد من التعليل عموم النزاع للجوامد ايضا لان حقيقة الامر ترجع
الى تسمية ما كانت زوجة سابقا زوجة بالفعل وظاهر ان لفظ الزوجة من الجوامد فالتعليل مبني على
تعميم النزاع بالنسبة اليها والقول بان المشتق في عنوان البحث من باب المثال بعيد والتحقيق ان النزاع
المحرر في المشتق دعوى انه هل يلزم في كون المشتق حقيقة تلبس الذات بالمبدأ في حال النسبة ام يكفي مجرد
قيامه بها ولو في زمان سابق على تلك الحال لا يجري في الجوامد بل لا يعقل جريانه فيها لانه لا بد في
جريانه من ان يكون ذات ومعنى وصفي ينسب اليها حتى يجري الكلام في انه يشترط في نسبة المبدأ الى الذات
وجود المبدأ فيها بالفعل ام لا وظاهر ان المعنى الحدثي والنسبة منتفيان في الجوامد وانما هي موضوعة للذات
وهي معنى بسيط كما يظهر ذلك بملاحظة معنى رجل ونحوه عند ترجمته بغير العربية من اللغات فلا نسبة
الا بمعنى بسيط هو عنوان ولا نسبة هناك ان تشتمل الرجولية مثلا كيف والرجولية وما ضاهاها
وصف منتزع موقوف على وضع الرجل لمعناه الا انه يكون معنى للنزاع فلو عبر في الوضع لزم توقف
عليه وهو مستلزم للدور فان قلت ان معنى الرجل ونحوه اوصاف حقيقية سابقة على الوضع من

كونه من افراد الانسان والضاحك مثلا او كونه معا بالنحو والنحو ونحو ذلك فلا تعلو معاني الجوامد ايضا
من معان وصفية يصح نسبتها الى الذوات فيصح تحرير النزاع فيها من تلك الاعتبار قلت نعم ولكون ذلك مما لا
يفيد في جريان النزاع فيها اليه لان تلك المعاني مما لم يلاحظ في وضع اللفظ للذوات فلا يلاحظ هناك
يتصف الذات بها بالفعل او لا يتصف ح يمكن توجيه ما ذكره فخر المحققين من صيرورة الكبيرة المرضعة
اما للزوجة باعتبار ان الصغيرة كانت زوجة وبناء ذلك على عدم اشتراط بقاء المبدء في المشتق بان
مناط التحريم وتستند ما نظر الى قوله تم وامهات نسائكم المشتمل على النسبة الاضافية التي هي في حكم نسبة المبدء
الى الذات في المشتق فيجري فيها ما يجري فيه هكذا قال بعض من تأخر واقول ليس المراد بالنسبة الاضافية ما
في اضافة الامهات الى النساء حتى يرد عليه ان النسبة الاضافية بالنسبة الى المرضعة الثانية ليست
من قبيل المنقضي بل هي متحققة بعد حدوث الارضاع والمنقضي في المقام انما هو اتصاف الصغيرة
بالزوجية فان قلنا ان الارضاع للكبيرة الاولى فلا اساس لهذا التوجيه بالمقام وانما المراد في اضافة
النساء الى ضمير الجمع المخاطب تلك النسبة تقتضي تحقق النسبة الاضافية بين الامهات والنساء ولكن مع ذلك
اقول ان الاولى في المقام ان يقال ان الجوامد على قسمين منها ما لا يؤول معنا الى المشتق ومنها ما بمعنى المشتق
كالاسد بمعنى الشجاع وان القسم الثاني حكمه حكم المشتق في جريان النزاع فيه ضرورة ان مناط جريان
النزاع في المشتق ليس مجرد انطباقه من اصل وانما المناط هو اشتماله على معنى حدثي منتزع من الذات
وهذا المعنى موجود في هذا القسم ويشهد به ما ذكرنا من قول ابن مالك وعامل ضمن معنى الفعل
لا حروفه مؤخرا لن يعملا كتلك ليت ولعل ونذر نحو سعيد مستقرا في هجر ولو فرض خروج هذا القسم موضوعا
لم يكن اشكال في الحاقه حكما فافهم وقد تبين مما ذكرنا انه لا يجري النزاع في المشتق ايضا على القول بكون
معناه امرا بسيطا هو عنوان الذات بان يكون معنى ضارب هو ما يعبر عنه بالفارسية بقولهم زننده
لا ذات ثبت له الضرب على ما ذكره بعض المحققين فلا يجري النزاع الا بناء على القول بان معناه ذات ثبت لها
الضرب ليصح ان يقال هل يشترط في اتصاف الذات بالمبدء تلبسها به في حال النسبة ام لا وعجب من صاحب
الفصول حيث اجرى النزاع في المسئلة كما يظهر من قوله بالفصل بين المتعدي واللازم مع كونه يرى ان
معنى المشتق ليس الا معنى بسيطا هذا ولكن الانصاف ان جريان النزاع غير منوط بالقول بالتركيب بل
مناط جريانه انما هو تحقق وصف يراد انطباقه على ذات ويكون هناك نسبة بين الوصف والموصوف
مما يقتضي التلبس بذلك الوصف فانه لو لا ذلك لا يعتبر فيه النسبة وهذا المعنى موجود على القول بالبساطة
ايضا وغاية ما هنالك من الفرق بين القول بالبساطة وبين القول بالتركيب هو ان الذات مأخوذة في مفهوم
المشتق على الثاني دون الاول وذلك لا يصلح فارقا بينهما في جريان النزاع على الثاني دون الاول فافهم

الثانية

الثانية ان المراد بالحال والاستقبال والماضي في قولهم المشتق حقيقة في الحال اتفاقا ومجاز في الاستقبال
كذلك ومختلف فيه بالنسبة الى الماضي ماذا ولا بد من بيانها حتى يتبين محل النزاع وتحرير محل النزاع تارة
يتحقق بتنصيص اهل الفن واخرى بادلة الاقوال وثالثة بعنوان المبحث وعنايتهم بها من تفريع المسئلة وختمها
بامثلة الباب كما يجيء ان بعضهم استشهد على كون النزاع في حال النطق بتمثيل بعض للاستقبال الذي يتصف
المشتق بالمجازية عند الاستعمال فيه بقوله ضارب غدا فان لم يعلم بشيء منها فلا بد من تحرير المبحث على الوجوه المحتملة
وتطبيق الادلة عليها وتحقيق الحق بحسب كل من الاحتمالات وقد اضطرب كلمات القوم في محل النزاع فتعين محل النزاع
وحيث صار الحال على هذا المنوال فلا بد من ضبط موارد استعمالات المشتق وملاحظة انه يحمل كلامهم على ايها
فنقول قد يطلق المشتق ويراد منه حال النطق وهو يتصور على وجوه اربعة احدها ان يؤخذ زمان الحال في
مفهومه بان يستعمل في اثبات المبدء لمن قام به ونسبته اليه في زمان النطق فيكون ضارب مثلا بمعنى يضرب
ثابت لزيد الان ثانيها ان لا يؤخذ الزمان في مفهومه بل يراد به ثبوت المبدء الحاصل الواقع في زمان الحال
لمن قام به فيكون مقصود القائل زيد ضارب تلبسه بخصوص الضرب الواقع في زمان الحال ويكون نظره اليه
في اثبات الضرب لزيد من دون اندراج الزمان في مفهوم اللفظ فالزمان من جملة المشخصات والمراد من وصف
زيد بالضرب وصفه بالضرب المتشخص به لا ان المراد اعتبار الزمان في مفهومه وذلك كما لو كان المقصود
وصفه بالضرب المتشخص بما عدا الزمان من المشخصات فان الوصف به انما يكون بالالتفات الى الضرب الخاص
لا ان كونه في مكان كذا او تشخصه بغيره من المشخصات داخل في مفهوم اللفظ ثالثها ان يستعمل في معناه على وجه
الكلية ويراد كون النسبة في الحال من القرينة الخارجية كما يستعمل الفاظ الكليات في معانيها لا بقصد
خصوصية من اللفظ بل من الخارج فيستعمل ضارب مثلا فيمن قام به الضرب ويراد كونه قيام الضرب به في زمان الحال
من القرينة رابعها ان يقيد ضارب مثلا بزمان الحال ثم يستعمل فيمن قام به فيراد بقولنا زيد ضارب
الان جعل الان قيدا للضارب ثم نسبة المقيد اليه والفرق بينه وبين الاول ان زمان الحال هناك جزء وقيد
للنسبة وههنا يعتبر قيدا للمحمول وان شئت توضيحا لذلك في الجملة فعبر عنه بقولك زيد ضارب الان مثلا
هذا وقد يطلق المشتق ويراد منه الماضي وذلك يتصور على اربعة اوجه احدها ان يؤخذ الزمان
الماضي في مفهومه شطرا او شرطا ثانيها ان يستعمل فيما انقضى عنه المبدء بعلاقة الكون فيقال زيد
ضارب حال انقضاء الضرب لكن باعتبار كونه ضاربا سابقا ثالثها ان لا يؤخذ الزمان في مفهومه
بل يراد ثبوت المبدء الخاص الواقع في الماضي لمن قام به فيكون وصف لزيد بالضرب باعتبار
تلبسه بالضرب الخاص المتشخص بوقوعه في الزمان من دون اعتبار للزمان في مفهومه بل المعتبر مجرد
اتصافه بالضرب المتشخص في الخارج لا غير كما عرفت في الوجه الثاني من وجوه ارادة الحال من المشتق

رابعها ان يراد بالمشتق معنى من قام به المبدء لا بقصد خصوصية من اللفظ ويراد وقوعه في الماضي من القرينة
الخارجية كالقسم الثالث من الاقسام الاربعة السابقة خامسها ان يعتبر الزمان الماضي قيدا للمحمول
ثم ينسب المقيد الى من قام به كالقسم الرابع من الاقسام السابقة فما عدا الاستعمال بعلاقة الكون
من هذه الاقسام هي الاقسام الاربعة السابقة بعينها الا ان الزمان الملحوظ حال المشتق بالقياس اليه
هناك هو الحال وههنا الماضي وقد يطلق ويراد منه المستقبل ويتصور على وجوه خمسة هي بعينها الاقسام
الخمسة المتصورة في سابقه الا انه يتبدل الماضي بالاستقبال وعلاقة الكون بعلاقة الاول فجملة الوجوه اربعة
عشر وجها خمسة للمستقبل وخمسة للماضي واربعة للحال وخامس عشرها ان يستعمل في القدر الجامع بين
الماضي والحال وهو خروج المبدء من العدم الى الوجود وسادس عشرها ان يستعمل في القدر الجامع بين الحال و
الاستقبال وهو ان يتصدر منه الفعل في الجملة بمعنى صلاحيته للوقوع في الحال وفي الاستقبال وسابع عشرها
ان يستعمل في معنى المتلبس بالمبدء في الجملة الصالح لقيام المبدء به في الحال والاستقبال والماضي فيستعمل ضارب
مثلا في معنى من له استعداد الضرب في الجملة اذا عرفت ذلك نقول انه ما استعمل على وجه اخذ الزمان في مفهومه
فهو مجاز حتى لو اخذ حال النطق فيه وذلك لاتفاق علماء الاصول والعربية على ان الاسم مشتقا كان
ام جامدا مما لم يؤخذ الزمان في وضعه فمع اندراج الزمان في مفهومه يلزم ادخال ما لم يؤخذ فيه في الوضع
في المفهوم وهذا ان ذلك يستلزم التجوز ولا ينافي ذلك ما ذكره النحاة من ان اسم الفاعل يشترط في عمله
ان يكون بمعنى الحال او الاستقبال فلو كان بمعنى الماضي لم يعمل من حيث ان ظاهره ان الزمان ماخوذ
في اسم الفاعل ووجه عدم المنافاة ان مرادهم بما ذكروه انما هو ما اذا كان الزمان مشخصا وظرفا لنعتها
ان نسبة المبدء الى الذات فكان ظرفها ومشخصا هو زمان الحال او الاستقبال عمل اسم الفاعل لا انه
دخيل في كلامهم على كون الزمان ماخوذا في اسم الفاعل وذكر بعض المحققين من النحاة ان ما ذكروه في
باب اعمال اسم الفاعل مناف لما ذكروه في تقسيم الكلمة من عدم اقتران الاسم بالزمان وهذا موافق
لما ذكره الاصوليون فيكون ما ذكره النحاة في باب اعمال اسم الفاعل على تقريره منافيا لما ذكره الاصوليون
هنا لكنه اجاب ان المراد من عدم اقتران الاسم بالزمان هو عدم اقترانه وضعا واقتران اسم الفاعل به انما
هو بالعرض ولعله اراد بكون اقترانه بالعرض انه اشتهر استعماله مجازا فيما اخذ فيه الزمان او بلغ حد
النقل عرفا ويمكن ان يكون مراده ما ذكرناه من كون الزمان ظرفا ومشخصا لكن لا يفي به عبارته فحمله
عليه بعيد كما ان تحقق اشتهار استعماله مجازا لو استعمل بعلاقة الكون فيما اخذ فيه الزمان وفي
اليه عرفا بعيد لوجه ما ذكرناه وبالجملة لا اشكال في كون المشتق مجازا لو استعمل فيما يتعين الزمان
كما لا ريب في كونه مجازا لو استعمل بعلاقة الكون او الاول وذلك لان المقصود اثبات المبدء لمن كان

ووصفه

ووصفه به حال النسبة باعتبار انه كان متصفا به قبل او باعتبار انه يتصف به بعد ذلك فقد استعمل المشتق
في غير المتصف بالمبدء في زمان يراد اثباته له وهو خطا انما الكلام فيما اعتبر الزمان مشخصا وظرفا فنقول
لو استعمل المشتق باعتبار كون حال النطق وحال التلبس ظرفين للنسبة بان يتحد حال التلبس وحال
النطق وحال النسبة فلا ريب في كونه حقيقة انما الكلام في كونه حقيقة مخصصة وذلك لو قلنا بان المناط
في كون استعمال المشتق حقيقة كون حال النطق ظرفا للنسبة ومن جملة افراد الحقيقة وذلك ان قلنا ان
المناط هو كون حال التلبس ظرفا للنسبة وظاهر انه يمكن ان يتحد بالاستقبال والماضي ايضا وقد يتحد بهما
بحال النطق فهو من جملة ما تحقق في ضمن الحقيقة والظاهر انه لا عبرة بحال النطق عندهم فليس هو مناطا في كون
المشتق حقيقة والا لزم ان يكون مثل كان زيد قائما فقعد او سيصير قائما مما لم يتحقق فيه التلبس في حال النطق
كما هو الحال في اكثر موارد الاستعمال مجازا ودون الالتزام به خرط القتاد وحيث لم يعتبر حال النطق
يكون ما اتحد فيه زمان النسبة وزمان التلبس حقيقة عندهم وهل هو حقيقة مخصصة بمعنى ان المدار
في كون المشتق حقيقة هو حال التلبس ام هو من افراد الحقيقة بان يكون المدار فيه هو مجرد صدق نسبة سواء
اقترن بزمان التلبس ام لا فيؤول الكلام في محل النزاع الى انه هل يشترط في كون المشتق حقيقة التلبس ام يكفي
مجرد قيام المبدء بالذات وهو القدر المشترك بين الماضي والحال من الاقسام فرجع الى الثاني لان استعمال
المشتق فيما انقضى عنه المبدء باعتبار حقيقة المبدء به حقيقة ويكون مجازا فيما لم يتحقق قيامه به كما
في المستقبل ومن قال بالاول قال انه مجاز فيما انقضى عنه المبدء حال النسبة وحقيقة فيما تلبس به حال
النسبة في اي زمان كان فهذا هو محل النزاع ومنهم من زعم ان مرادهم بالحال هو حال النطق واستشهد
على ذلك بوجهين احدهما ما مثل به بعضهم لكونه مجازا في الاستقبال من قوله زيد ضارب غدا وذلك
لانه لو كان مناط الحقيقة عندهم هو حال التلبس فهو لا ينافي كون زمان النسبة هو الاستقبال
حتى يخرج اللفظ عن موضوعه ويصير بذلك مجازا وانما المنافي له هو حال النطق فتعين انه لازم على هذا
التقدير وعينه ان التقييد بقوله غدا كما يحتمل ان يكون ظرفا لزمان النسبة كذلك يحتمل ان يكون
قرينة على التجوز باندراج الزمان في مفهومه او قرينة على الاستعمال بعلاقة الاول وقيل الحمل على الاول
والاخيران لم يتناولهما التجوز بناء على اعتبار حال التلبس لكن لا تأمل في الثالث مع ان الحمل على ان
يكونا مما المراد مع ان المثل يمكن ان يكون قد غفل عن احتمال المثال لا ولهويه في كون قوله غدا ظرفا
للنسبة فاتى به عن غير روية ويراده الاستقبال حال التلبس وثانيهما اخذ بعض ههنا النص حال النطق
في العنوان ويمكن توجيهه بوجهين احدهما انهم مثلوا بقولهم زيد قائم ونحوه من الجمل الخبرية د
نسبة المشتق وان كان من شانها الاقتران بحال التلبس الا ان النسبة الخبرية ظاهرة في حال النطق

اما ان الامر لا ... ان يكون حقيقة
... بما مر تنفع المشتق ... ان الزمان
... الا بلحاظه الا ... انما
... الان ووصفا الوصف
... تلبس ان يكون حقيقة

وقد اندرج حال التلبس في المثال به فحال النطق وحال التلبس في مثل المفروض عبارتان عن امر واحد
نعم قد يراد بحال النطق تعيين الخصوصية الواقع عليها حال التلبس وثانيهما ان المراد بحال النطق هو حال
الاطلاق بمعنى الحال الناظر اليه الاطلاق وليس لاجل حال التلبس الثالثة ان جميع المشتقات مندرجة في
عنوان النزاع او يختص الكلام ببعضها دون بعض فنقول لا ريب في خروج الافعال عنه بمعنى ان الكل
متفقون على ان لكل صنف منها زمانا بحسب الوضع واستعماله في غير ذلك الزمان مجاز كما انه لا يبعد
في كون اسم الفاعل مما جرى عليه النزاع واما اسماء الزمان والمكان والآلة فالظاهر خروجها عن
عنوان البحث وان كان تصوير مثل النزاع فيها ممكنا فالظاهر اتفاقهم على انه يكفي في اطلاق المضرب والمقتل
واشباههما على الزمان او المكان مجرد وقوع المبدء فيهما وكذا الحال في المضراب واشباهه من اسماء الآلة
فيكفي مجرد وقوع المبدء به ولا يشترط التلبس وربما قيل بان اسم المفعول ايضا خارج عن محل النزاع بمعنى
ان الكل متفقون على انه يكفي في اطلاقه مجرد وقوع المبدء على الذات ولا يشترط التلبس وكذا الصفة
المشبهة واسم التفضيل خارجان عنه بمعنى ان الجميع مطبقون على انه يشترط فيهما التلبس ولا يكفي مجرد
القيام ولكن الظاهر ان هذه الثلثة مما اندرج في عنوان النزاع بينهم وان كان الخلاف فيها اضعف بالنسبة
الى اسم الفاعل ويشهد لدخول اسم المفعول بخصوصه في المتنازع ذكرهم الطهارة بالماء المسخن بالشمس بعد
زوال الحرارة من ثمرة النزاع ثم ان ما دخل في عنوان النزاع هل يدخل فيه بجميع اصنافه واقسامه او يختص
النزاع ببعضها دون بعض فيه خلاف من جملة منهم ووقع على وجوه شتى منها ما حكي عن التفتازاني من ان النزاع
في اسم الفاعل الذي بمعنى الحدوث لا في مثل المؤمن والكافر والنائم واليقظان والحامض والحلو والحر
والعبد ونحو ذلك مما يعتبر في بعضها الاتصاف به مع عدم طريان المنافي وفي بعضها الاتصاف بالفعل البتة
ومنها ما ذكره الشهيد الثاني في تمهيد القواعد من اختصاص النزاع بما اذا لم يطرء على المحل ضد
وجودي للوصف الزائل واما مع طريانه فلا كلام في عدم صدق المشتق على سبيل الحقيقة ويكون مجازا
وحكي ذلك عن الرازي في المحصول دعوى الاتفاق على المجازية ومنها تخصيص النزاع بما اذا كان محكوما
به واما اذا كان محكوما عليه فلا كلام في صدقه بعد الزوال وهذا التخصيص يظهر من الشهيد الثاني
في تمهيد القواعد ويحكى عن الاسنوي والغزالي التخصيص الاخير من جانب القائل باشتراط البقاء
كما ان الاولين من جملة القائلين بعدمه ويضعف جميع هذه التقييدات اطلاق كلماتهم في المسئلة
وليس الحال فيها الا على ما ذكره الفاضل القمي ره من انها نشأت من الجاء كل واحد من الطرفين
في مقام العجز عن رد شبهة خصمه ثم اعلم ان مبادي المشتقات قد تكون ملكة وقد تكون حرفة
وقد تكون حالا والمراد بها ما هو اعم مما كان صفة كالحسن او فعلا قائما بالذات غير متجاوز عنها

كالقيام

كالقيام او متجاوزا الى الغير كالضرب فقد يجتمع اثنان منها في مورد كما في لفظ البناء فانه يستعمل
بمعنى صاحب الملكة وصاحب الحرفة وقد يجتمع الثلثة كما في لفظ الكاتب فانه يستعمل بمعنى الكاتب بالفعل
وقد يستعمل بمعنى صاحب ملكة الكتابة وقد يستعمل فيمن له هذه الحرفة والنسبة بين الحال وبين كل من
الملكة والحرفة بحسب الصدق هي التباين فلا يصح حمله على شيء منهما ولا يقال الكاتب على من هو
مشتغل بالكتابة من حيث اتصافه بتحقق القوة فيه بل من جهة تحقق الفعل وبالجملة حيثية
كونه صاحب ملكة وحرفة تباين حيثية كونه متلبسا بالفعل والنسبة بين الملكة والحرفة عموم من وجه
لتحقق الاولى في الفقيه دون الثانية وتحقق الثانية في مثل الخطاط في مبادئه بجعل الحرفة
دون الاولى واجتماعهما في مثل البناء فان حيثية كونه صاحب حرفة هي حيثية كونه صاحب ملكة
فهذا والغرض بيان فيه ان الاقسام الثلثة وهي ما لو كان المبدء ملكة او حرفة او حالا باسرها
داخلة في محل النزاع وربما يتخيل ان ما كان المبدء فيه ملكة خارج عن محل النزاع نظرا الى ان
الملكة شرطها الخفية لا الانقضاء والزوال فالكل متفقون على اعتبار التلبس فيها ولكنه مما لا وجه له
لان انقضاء كل مبدء بحسبه فانقضاء الملكة عبارة عن زوال القوة النفسانية وانقضاء الحرفة
عبارة عن الاعراض الطويل عنها وانقضاء الحال عبارة عن ترك الاشتغال او زوال الصفة
فيتصور النزاع في الجميع ثم ان استعمال المشتق في المعنى الحالي مما لا كلام في كونه على سبيل الحقيقة
لجريانه على طبق ما وضع له المبدء وانما الكلام في استعماله في معنى الملكة او الحرفة فهل المشتق حقيقة
من تلك الجهة او مجاز وعلى كل من التقديرين فهل يتصف بالحقيقة او المجاز باعتبار المادة
او باعتبار الهيئة احتمالات اربعة ولكن الاقوال ثلثة احدها انه حقيقة في كل من الملكة والحرفة
باعتبار المادة بمعنى ان المادة في ضمن المشتق صارت حقيقة عرفية في احدهما بحيث صارت مشتركة
بينه وبين الحال وان كانت بحسب اللغة مختصة بالثاني وثانيها انه مجاز في كل منهما باعتبار المادة
من حيث انها موضوعة لغة للحال وقد اريد بها الملكة واستعملت فيها بالعلاقة فيكون مجازا
ثالثها انه حقيقة في كل منهما بحسب الهيئة بمعنى ان المشتق قد وضع لمن تلبس تارة ولغيره اخرى
لكن اذا كان اتصاف الذات بالمبدء اكثريا وهذا القائل لا يقول بوضع المشتق لصاحب الملكة
بل يقول ان له وضعين في اللغة باعتبار الهيئة احدهما للمتلبس وذلك في غير ما قالوا
بانه لصاحب الملكة والاخر لمن قام به المبدء وذلك فيما قالوا انه لصاحب الملكة وهو ما كان
اتصاف الذات بالمبدء اكثريا فلم يشترط التلبس بل يكفي القيام وليس المشتق عنده موضوعا
لصاحب الملكة وانما هو موضوع لصاحب الحال ولكنه يقول انه لما كان اتصاف الذات به اكثريا اكتفى

عند النصب باعتبار القول بان [illegible] بالمادة والهيئة
في المشتق وضعا او اصلا واعلى المعنى [illegible]
وضعا مستقلا وغيرها ان [illegible] المختص بالهيئة
محل [illegible] باعتبار المادة او الهيئة

فيه بمجرد القيام وهذا ما ذهب اليه الفاضل التوني فانه قال اطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة ان كان
اتصاف الذات بالمبدء اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدء مضمحلا في جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا
عن المبدء وراغبا عنه سواء كان المشتق محكوما عليه او به وسواء كان طرء الضد الوجودي ام لا لانهم
يطلقون المشتقات على المعنى المذكور من دون نصب قرينة كالكاتب والخياط والقاري والمتعلم و
المعلم ولو كان المحل متصفا بالضد الوجودي كالنوم ونحوه ونقول بان الالفاظ المذكورة موضوعة
لملكات هذه الافعال ايماء في عرف الطبع السليم في اكثر الامثلة وغير بعيد انه لمعنى مباديها على ما في
كتب اللغة انتهى ولكن الحق ان الاخير بعينه غير التبادر والاستعمالات العرفية لابتنائه على استعمال
المشتق على وجه الحقيقة فيمن هو صاحب الفعل كثيرا او المفهوم مما هو محل الكلام من الامثلة عندهم ليس الا
معنى الملكة او الحرفة او الحرفة لا صدور الفعل كثيرا فليس معنى الخياط عندهم من يصدر منه الخياطة
كثيرا بل معناه صاحب ملكتها او الحرفة وهو ظ وهذا القول مما لا يبعد المصير اليه في الاولين ونحن نقول
اما الاول منهما فيبعده امران احدهما مخالفته المشتق للمشتق منه في المعنى لوضوع الفعل بالنسبة
الى كتب في ضمن كاتب بمعنى الحال او بمعنى الملكة مع عدم نقل في المصدر مما هو بعيد غاية البعد
ومخالف للاصل الذي هو تطابق المشتق والمشتق منه وثانيهما مخالفته المشتقات بعضها لبعض لانه
يلزم استعمال كاتب فيمن له ملكة الكتابة مع عدم صحة استعمال كتب بمعنى صار ذا ملكة الكتابة وعلى هذا
القياس ولهذين الوجهين ذهب بعضهم الى ان المشتق باعتبار المادة مجاز في معنى الملكة ولكن الحق
انه لابد من الالتزام بصيرورته حقيقة عرفية في معنى الملكة لتبادرها وعدم استنكارها مع ان
المجاز لا يخلو من منافرة واستنكار والاصل قد عدل عنه بالدليل الحق هو القول الاول
الرابعة في تأسيس الاصل بالنسبة الى القول بان المشتق حقيقة فيمن تلبس بالمبدء والقول بانه
حقيقة فيمن قام به فنقول الاصل عدم وضعه لمن تلبس بالمبدء معارض باصالة عدم وضعه للمقام
فلا اصل يعول عليه في المقام الا اصالة التوقيف كما هو الحال كلما شك في شيء من اللغات
ومقتضى ذلك الرجوع الى الاصول العملية في الموارد المخصوصة وهي مما تختلف بحسبها وربما يقال
ان في المقام اصلا واردا على اصالة التوقيف فيلزم التعويل عليه وبيان ذلك انا نجد ان المشتق
قد استعمل فيما انقضى عنه المبدء تارة كما في قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين على حسب ما روي في
تفسيره عن اهل العصمة سلام الله عليهم من الاستدلال به على عدم خلافة المتخلفين بقرب
انهم كانوا كفارا قبل مبعث النبي ص واي ظلم اشد من الكفر وفيمن تلبس بالمبدء اخرى وعلى
هذا فيدور الامر بين القول بوضع المشتق لخصوص من تلبس بالمبدء فيكون مجازا فيما انقضى عنه

وبين

وبين القول بوضعه للقدر المشترك بينهما ومن المقرر في محله انه اذا دار الامر بين الاشتراك المعنوي
والمجاز قدم على الاشتراك المعنوي وعلى هذا فالقول بوضعه لمن قام به المبدء موافق للاصل الذي
هو الحكم بتقديم الاشتراك المعنوي وقد اورد عليه بان الحكم بتقديم الاشتراك المعنوي
مخصوص بما اذا دار الامر بين المطلق والمقيد كما لو شك في وضع اللفظ للرقبة او الرقبة المؤمنة
ولا يعم ما نحن فيه اذا دار الامر بين الكلي والفرد كما لو شك في وضع لفظ للانسان او لزيد وذلك لان
مستند ذلك الاصل اما ان يكون الغلبة ولا يسلم تحققها الا في المطلق والمقيد او الاصل ولكن
لا فرق ان شك بين وضع اللفظ للكلي او الفرد لان اصالة عدم وضع اللفظ لزيد معارض باصالة عدم وضعه
للانسان اذ ليس هناك قدر متيقن يدفع ما عداه بالاصل فهما من قبيل المتباينين نعم يمكن اجراؤه
في المطلق والمقيد بتقريب ان المطلق هو القدر المتيقن واعتبار القيد امر زائد مشكوك فيه و
الاصل عدمه وقد تمسك به الفاضل القمي ره في جملة من مباحث الالفاظ مثل وضع الامر للطبيعة
لا بشرط المرة ولا بشرط التكرار لكونهما قيدين لها ومقتضى الاصل عدمهما حيث وقع الشك في
اعتبارهما وما نحن فيه من قبيل الكلي والفرد لكون من تلبس بالمبدء فردا من افراد من قام به لا مقيدا بالنسبة
اليه فلا يتم فيه الاصل المذكور لما تحقق الغلبة في الكلي والفرد ايضا لكن نقول ان شرط [illegible]
على الاشتراك المعنوي انه لا يعتبر المانع وهو وقوع الاستعمال في الفرد اكثر من وقوعه في الكلي
المشترك والامر فيما نحن فيه على هذا المنوال فان استعمال المشتق فيمن تلبس بالمبدء اغلب من
فيمن قام به وعلى هذا فلا يتم الاصل المذكور فيما نحن فيه اذا تمهد لك هذه المقدمات فلنشرع
في اصل المقصود فنقول المعروف بين القوم في هذا المقام قولان احدهما انه حقيقة فيما انقضى
عنه المبدء لكن لا على كونه موضوعا لمعنى عام بل باعتبار على اشتراطهم بقاء المبدء في صدق المشتق
ومصيرهم الى انه موضوع لمن قام به المبدء وما انقضى عنه فرد من افراده فلو استعمل فيه باعتبار
قيام المبدء به كان حقيقة بخلاف ما لو استعمل فيه على وجه الخصوصية اذ لا كلام في كونه مجازا
حتى عند ارباب هذا القول وهذا القول وصف في كلماتهم بانه المعروف بين من تقدم على الشهيد
الثاني ره ثانيهما انه يشترط في كونه حقيقة التلبس بالمبدء في زمان النسبة وهو المحكي عن
الرازي والبيضاوي ونحوهما من القوم وقد استقر عليه مذهب الاواخر من الامامية وربما يفصل
بين ما كان المبدء من المصادر السيالة فلا يشترط التلبس بل يكفي مجرد قيام المبدء
بالذات وبين غيره فيشترط التلبس وربما يفصل بين ما اذا كان اتصاف الذات بالمبدء
اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدء مضمحلا في جنب الاتصاف مع عدم اعراض الذات

ورعيته هنا فلا يشترط التلبس وبين غيره فيشترط وهو ما ذهب اليه الفاضل التوني رة في الوافية وقد يفصل بين
ما لو كان المبدء من المعاني المتعدية الى المفعول كضارب وناصر فيكفي القيام وبين ما لو كان من المعاني
اللازمة كالقيام ونحوه فيشترط التلبس وهو مذهب صاحب الفصول وربما يفصل في المقام بين الالفاظ و
خصوص المشتقات فلا يجعل هناك ضابطة في الاشتقاق بل يقال بدوران الامر في كل لفظ مدار ما هو
ثبت ورسم فنحو القائل والضارب والآكل والشارب حقيقة في الاعم ونحو النائم والمستيقظ والقاعد والقائم
والحاضر والمسافر حقيقة في الحال وتوقف جماعة فلم يرجحوا شيئا والحق هو القول الثاني فيعتبر التلبس دون
القيام ولا يشترط التلبس على وجه خاص وهو كونه في حال النطق فمتى استعمل المشتق فيمن تلبس بالمبدء
كان حقيقة سواء كان تلبسه في حال النطق ام في الماضي او في المستقبل فههنا دعويان احديهما انه لا يعتبر
في كون المشتق حقيقة التلبس في حال النطق والدليل عليه امور الاول الاجماع على عدم اعتبار حال النطق
الثاني التبادر اذ لا يتبادر منها الا التلبس مطلقا الثالث قاعدة الاستعمال بيان ذلك انه دار الامر
بين المطلق الذي هو التلبس والمقيد الذي هو التلبس في حال النطق مع كون الاستعمال في المقيد ليس اكثر منه في المطلق
ان لم نقل ان الاستعمال في المطلق هو الاكثر فيحكم ح بكون اللفظ حقيقة في المطلق فيكون مشتركا معنويا لا حقيقة
في المقيد مجازا في المطلق وذلك بحكم الغلبة الرابع عدم صحة السلب بيانه انه لا يصح ان يقال فيمن ضرب امس
انه ليس بضارب ولو كان التلبس في حال النطق شرطا لصح ذلك وليس الا لوضع المطلق للمتلبس والاستعمال باعتبار
زمان التلبس اعم من ان كان من الازمنة الثلثة المعهودة كان حقيقة فان قلت انه لا يصح سلبه هنا عن
ضارب مقيدا بقولنا امس والكلام في كون المشتق حقيقة انما هو بالنسبة الى نفس المشتق من غير تقييده وليس ان
عدم صحة سلب المقيد لا يدل على كون المطلق حقيقة فيما لم يصح سلب المقيد عنه الا ترى انه لا يصح سلب ماء
عن الجلاب مع ان ذلك لا يفيد كون مطلق الماء حقيقة فيه قلت ليس قولنا امس قيدا للمحمول حتى يتوجه
ما ذكروا انما هو ظرف لزمان النسبة وح يكون المسلوب حقيقة هو المطلق ويتم المطلوب بعدم صحة السلب
ثانيهما انه يعتبر التلبس بمعنى انه لا يكفي مجرد القيام والدليل عليه امور احدها قاعدة الاستعمال وبيان
ذلك انه قد دار الامر بين الكلي والفرد لتردد الامر بين كون المشتق لمن قام به المبدء وبين كونه لمن تلبس به
والاستعمال في الفرد وهو الثاني اكثر فيبنى ح على كون اللفظ حقيقة في الفرد مجازا في الكلي الذي هو
القدر المشترك بينه وبين غيره ولا يبنى على وضعه للقدر المشترك وذلك بحكم الغلبة بمعنى ان الغالب
في مثل الصورة المذكورة هو كون اللفظ قد وضع للفرد واستعماله في غيره مجاز ثانيها ان المتبادر من المشتق
انما هو من تلبس بالمبدء لا مطلق من قام به فيفيد التبادر كونه حقيقة فيمن تلبس خصوصا وبضميمة اصالة
ترجيح المجاز على الاشتراك يثبت كونه مجازا فيما عداه ثالثها صحة السلب عن غير المتلبس ممن قام به فيصح ان يق

فيمن

فيمن ضرب امس انه ليس بضارب الآن ولو كان مطلق القيام كافيا لم يصح السلب المذكور اذ صدق الضرب منه امس مما يحقق
به وصف القيام الآن فيكون الذات فردا من افراد من قام به ومن البين انه لا يصح سلب الكلي عن الفرد فيصح السلب
يفيد كونه مجازا في غير المتلبس وعدم صحة السلب المذكور يفيد كونه حقيقة فيه فقد تحقق بما ذكرنا الدعويان
المذكورتان وهما عدم اعتبار التلبس الخاص وهو التلبس في حال النطق واعتبار مطلق التلبس في مقابل من
اكتفى بمجرد القيام ثم ان ههنا نكتة ينبغي التنبيه عليها وهي ان ما ذكرناه من اعتبار التلبس انما هو بالنظر الى
نفس زمان النسبة التقييدية التي تضمنها المشتق وهي نفس نسبة المبدء الى الذات مع قطع النظر عن الوقوع
في ضمن التراكيب واما اذا وقع في ضمن التراكيب فيختلف فيه الحال ومن ذلك نشأ الاشتباه الموجب لتفصيل بعض
ارباب الاقوال بين صنف وصنف وتفصيل المقال ان المشتق ربما يعبر به عن الذات ليكون مرآة لها ومعرفا
ويكون اطلاقه عليها باعتبار حال التلبس ومع ذلك يكون المقصود بالمحكوم به تعلقه بالذات ح فيقع التفكيك
بين النسبة الواقعة في الكلام وهي نسبة المحكوم به الى المحكوم عليه وبين نسبة المشتق الى من قام به وقد يكون
في التعبير بالمشتق بيان كون المبدء علة لعروض الحكم لا اقترانه به ودورانه مداره مثال ذلك قوله تع
الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة فان المراد بالزاني مثلا هو المتلبس بالزنا باعتبار حال
تلبسه لا من باب ادراج الزمان في مفهومه حتى يكون مجازا باعتبار دخول ما لم يكن داخلا في المفهوم ولا
باعتبار تحقق قيام المبدء به حتى يكون مجازا باعتبار استعماله في غير ما وضع له ولا باعتبار علاقة
الكون بان يطلق عليه الزاني في الحال باعتبار كونه زانيا فيما مضى حتى يكون مجازا وانما اطلق اللفظ
في المتلبس باعتبار حال التلبس فيكون حقيقة ولكن علق الحكم بالجلد على الذات باعتبار كون الزاني
مرآة ومعرفا لها تنبيها على علية وصف الحكم فالتعبير بالزاني وان كان باعتبار حال التلبس لكن وقع
التفكيك بين حال التلبس وزمان النسبة الواقعة بين المحكوم عليه والمحكوم به ضرورة ان زمان الجلد غير زمان
الزنا فليس المناط في كون المشتق حقيقة اقتران زمان التلبس بزمان نسبة المحكوم به الى المحكوم عليه
وانما المناط اتحاده بزمان النسبة التقييدية وهو في المقام حاصل وهذا القسم من الاستعمال في المحكوم
عليه شايع ذايع وربما يجري في غيره ايضا اذا كان الذات معروفا بالوصف الذي تضمنه المشتق بحيث
يكون التعبير بالمشتق اكثر من التعبير بالاسم واقوى منه في تعريف الذات كما في قولنا العراقي قاتل
الحسين فان لفظ قاتل الحسين اقوى في تعريف الذات من لفظه ثم يعبر عنه بالمشتق لمجرد التعريف
وان ذكر علة لتعلق اللعن بالمفعول وليس المراد بالمشتق الا من تلبس باعتبار حال التلبس وايقاع اللفظ
عليه ولم يقصد باللعن وقوعه عليه في تلك الحال ودورانه مداره وانما المقصود تعلقه بالذات
هذا وربما يعبر بالمشتق عن المتلبس ويحكم عليه باعتبار تلبس الذات مع تجدد زمان التلبس فزمان

النسبة الواقعة في الكلام فيجتمع الامران وذلك كما في قوله اكرم الضيف فان حكم الاكرام يتحدد بزمان
انصاف الذات بكونها ضيفا فما دام ضيفا يلزم اكرامه ومع انتفاء الضيافة ينتفي حكم الاكرام وربما
يعبر به عن المتلبس ايضا ويفترق التلبس بزمان النطق فيجتمع هناك امور ثلثة زمان التلبس و
زمان النسبة الواقعة في الكلام وزمان النطق وذلك يتحقق في مثل زيد قائم لظهور النسبة
الخبرية في وقوع المحكوم به في زمان النطق عند الاطلاق وعدم تقييدها بما يفيد الوقوع في الماضي او
المستقبل والسر في ذلك ان الحاجة في الجمل الخبرية هو حال النطق اذ لو لم يكن هناك داع الى الاخبار
لم يتكلم المتكلم ولم يتعرض للبيان واما الجمل الانشائية فيختلف فيها الحال بالنسبة الى زمان الحاجة
فقد يفترق بزمان الخطاب وقد يتاخر عنه واذ قد عرفت وقوع الاختلاف في المشتق بحسب التراكيب ظهر
لك ان التفصيل في المشتق بين ما لو كان محكوما به فيشترط التلبس وبين ما لو كان محكوما عليه فلا يشترط
انما نشا من عدم التنبيه للاستعمال الاول وهو استعماله في ضمن التراكيب في معنى المتلبس ولكن لا باعتبار
كونه معرفا للذات لما عرفت من ان ذلك هو الغالب عند ايقاعه محكوما عليه فحيث وجد القائل بالتفصيل
المذكور ان الزاني مقترن بزمان نسبة الحد الواقعة في الكلام توهم ان ذلك من جهة كونه محكوما عليه
لهذا المعنى مدخلا في عدم اعتبار التلبس وكذا التفصيل بين ما لو كان المبدء من الصفات المتعدية
وبين غيره بالقول بالاشتراط في الثاني دون الاول انما نشا من عدم التنبيه للاستعمال المذكور و
ذلك لان ما يستعمل في مقام التعريف والتاثير انما هو المتعدي دون اللازم لان المبدء فيه لا بد وان
يتحقق هناك الاقتران بزمان النسبة الواقعة في الكلام فلا يقع الانفكاك فيه بين التلبس وبين زمان
النسبة بخلاف الاول فان المبدء فيه مما يوجب فيقع الانفكاك بين الامرين هنا اخرج من ذهب الى ان
المشتق حقيقة فيمن قام به المبدء لا فيمن تلبس به بخصوصه باموز الاول قاعدة الاستعمال وهي دائرة
بين وضعه للقدر المشترك وهو من قام به وبين وضعه لخصوص من تلبس حتى يكون مجازا في القدر
المشترك فدائر الامرين الكلي والفرد فيقدم الاشتراك وفيه ما عرفت من ان الحكم بالاشتراك انما هو فيما
دار الامر بين المطلق والمقيد وليس المقام منه ولو سلم ذلك في الكلي والفرد فذلك انما يتم اذا لم يمنع منه مانع
وهو غلبة استعمال اللفظ في الفرد الثاني ان المتبادر من المشتق انما هو معنى من قام به لا من تلبس
وفيه ايضا ما عرفت من ان المتبادر منه انما هو المتلبس الثالث عدم صحة سلبه عما انقضى عنه المبدء
وفيه ما عرفت من خلافه ولعل المدعي لذلك انما غفل عن حقيقة الحال من جهة ملاحظة ما وقع
منه معرفا في التراكيب فانه لما كان استعمالها فيها باعتبار التلبس لم يصح السلب بالنسبة الى زمان الرابع
انه لو كان حقيقة في المتلبس خاصة لكان اطلاق المؤمن على الغافل والنائم ونحوهما مجازا والعلم

حصو

حصول المشبه فيهم ومن الواضح خلافه للاجماع على صدق المؤمن عليهم في تلك الاحوال من غير شك وفيه ان التعبير حال
للنفس في الاحوال المذكورة الا انه غير ملتفت اليه فيها والفرق بين حصول التصديق والالتفات اليه حصول واضح كيف
ولو كان التصديق مرتفعا بطرو النوم والغفلة توقف حصوله ثانيا على كسب جديد ولعدم ذلك قطعا الخامس قوله
تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وتقريب الاستدلال به يقع على وجهين احدهما في مقابلة
من اعتبر حال النطق وثانيهما في مقابلة من اعتبر حال التلبس اما الاول فبيانه انه لو كان المشتق حقيقة في حال
النطق لزم ان يقتصر في وجوب الجلد للزاني على من كان زانيا في حال نزول الاية الشريفة ولا يتعدى الى حكم
الى من كان زانيا قبل ذلك او بعده وحيث استدل العلماء بها على وجوب الحد على غير من ذكر ايضا
علم ان الزاني حقيقة فيمن قام به الزنا فكذا الحال في غيره من المشتقات واما الثاني فبيانه انه لو كان حقيقة
فيمن تلبس بالمبدء لزم ان يكون الجلد في حال الزنا مع انه متاخر عنه بالضرورة والجواب عن الاول اما
اولا فبان القائل باعتبار حال النطق لا يلتزم باستعمال اللفظ فيمن كان زانيا حال نزول الاية بل مذهبه
وان الاستدلال بالاية على وجوب الحد على غير من كان زانيا حال نزولها انما هو بضميمة ما دل من
الاجماع والاخبار على اشتراك جميع الامة في الاحكام الشرعية واما ثانيا فبان غاية ما يفيده الدليل المذكور
انما هو استعمال لفظ الزاني مثلا فيمن قام به بعد تسليمه والاستعمال اعم من الحقيقة واستدلالهم بالاية
لعله كاشف عن وجود القرينة على ارادة المعنى المجازي الذي هو من قام به المبدء والعدول عن المعنى الحقيقي و
هو من تلبس به في حال النطق بخصوصه فلا يتم دعوى كون المشتق حقيقة فيمن قام به مطلقا كما القائل
باعتبار حال النطق في وضع المشتق لاجل القرينة على استعمال الزاني والزانية في الاية في معناه
المجازي الذي هو مطلق من قام به سوجوده هو بناء الاحكام الشرعية على التابيد والدوام ولهذا
قالوا ان يكون رفع الحكم الشرعي نسخا فيكون المعنى انهما ماموران بجلد الزاني والزانية في اي جزء من
الزمان اتفق زناه او زناها غاية ما في الباب ان الدوام انما يكون بقدر القابلية وهو امتداد اعمارهم
ويثبت هذا الحكم اعني وجوب جلد الزاني في حق المعدومين بقاعدة الاشتراك ما دامت اعمارهم
باقية فتدبر واما ثالثا فبان الدليل المذكور بعد تسليمه اخص من المدعى لانه انما يفيد كون المشتق اذا كان
محكوما عليه حقيقة في مطلق من قام به ولا يلزم من ذلك كون المحكوم به ايضا كذلك ولهذا المفصل بين
المحكوم عليه وغيره فلا يتم دعوى المشتق في غير المحكوم عليه ايضا على ما هو مذهب من اطلق وعن
الثاني بوجوه الاول ان ما ذكر من الدليل لا يفيد كون المشتق حقيقة فيمن قام به المبدء غاية الامر
ان المراد بالاية ذلك والاستعمال اعم من الحقيقة وان استدلالهم بها لعله كاشف عن وجود قرينة
على ارادة من قام به هيهنا بل نقول ان القرينة عليها قائمة في المقام قطعا ضرورة عدم ايقاع الحد عليه

في حال تلبسه انما هو الكلام في جواز استعمال المشتق باعتبار التلبس في الماضي مع انضمام القرينة الثاني
انه استعمل فيمن تلبس بالمبدء باعتبار حال تلبسه غاية الامر انه لم يقترن بزمان النسبة او نفس
الكلام وقد عرفت عدم اشتراط ذلك في كون المشتق حقيقة فقد استعمل مرتبة للذات واوقع الحكم
عليها نوقع التفكيك بين حال التلبس وبين حال النسبة او نفس الكلام مجاز فاستعمل فيما هو حقيقة فيه
الثالث ان غاية ما يعطيه الدليل المذكور ثبوت الحكم في خصوص المحكوم عليه فلا ينتفي فيه فلا يتم دعوى
المستدل بتمامها لتحقق القول بالتفصيل بين الامرين السادس قوله لا ينال عهدي الظالمين بملاحظة
ما ورد في تفسيره عن الصادق ع انه قال بعد ذكر الاية من عبد صنما او وثنا لا يكون اماما وبمعناه غيره
من الاخبار وليس الوجه في ذلك الا صدق الظالم عليه باعتبار انه عبد الصنم في الزمان الماضي وان تاب
بعد ذلك وهذا هو المطلوب من كون المشتق حقيقة فيمن قام به المبدء لا خصوص من تلبس به والجواب
اما اولا فبان الخبر لعله يكشف عن وجود القرينة على ان المراد بالظالم هو الاعم من قام به الظلم فلا يفيد
كون المشتق حقيقة فيمن قام به المبدء واما ثانيا فبان المراد بالظالم من تلبس بالظلم باعتبار حال تلبسه
وقد استعمل مرتبة واجرى الحكم على الذات والتعبير بالمشتق انما هو للتنبيه على علة عروض الحكم وهي
المنافرة بين صدور الظلم ونيل العهد فهو مستعمل في معناه الحقيقي وجار على قانون الوضع والاستعمال كما عرفت
هذا واما حجج سائر الاقوال فلا فائدة مهمة في ايرادها والرد عليها فالاولى ترك التعرض لذلك وينبغي
التنبيه على امور الاول انهم ذكروا للمسئلة والخلاف فيها ثمرات ومرجع الجميع الى امر واحد منها الوقف
او النذر او الوصية لمشتغل العلماء والمشتغلين فيظهر ثمرة الخلاف بعد زوال المبدء فعلى القول باعتبار
التلبس لا يصرف الموقوف او المنذور او الموصى به الى من زال عنه المبدء منهم وعلى القول بكونها حقيقة
فيما يعم ما انقضى عنه المبدء يجوز الصرف فيه ومنها كراهة الطهارة بالماء المسخن بالشمس وبيان ذلك انه
لا ريب في ثبوت الكراهة مع بقاء السخونة في ذلك الماء على القول باعتبار التلبس وعدمه فالكراهة
ثابتة على القولين كما انه القيام ايض واما بعد زوالها فتزول الكراهة على القول باعتبار التلبس دون
القول باعتبار القيام فيكره الطهارة به بعد زوالها ايض ومنها كراهة البول تحت الشجرة المثمرة
فالكراهة في حال وجود الثمرة مما لا خلاف فيه ويظهر اثر الخلاف بعد جذها فعلى القول باعتبار التلبس
تزول وعلى القول بكفاية القيام لا باس عنها ومنها كراهة سؤر الجلال واكل الجيف والحال
في ذلك كما عرفت وقد اورد على ما ذكر بوجهين احدهما انه يختص ببعض دون بعض وثانيهما انه
جميع ما ذكر اما الاول فبما يجري على الاول وهو ان متعلق النذر والوقف والوصية دائما انما هو
من قبيل الموضوعات وتمييزها ليس من قبيل الاحكام الكلية وثمرة المسئلة الاصولية لابد وان تكون

من قبيل

من قبيل ما يمهد للفقيه لاجله وهو استنباط الاحكام الشرعية الكلية وليس تمييز الموضوعات من ذلك القبيل فلا يصح جعله
ثمرة الا ان يقال ان الثمرة المقصودة من المسئلة انما هي الامور المتأخرة وان هذا من قبيل الفائدة ولا
يضر ذكرها مع وجود ما هو من قبيل الغايات المقصودة لكن يوهن هذا انهم قد يكتفون في ثمرة جملة
من المسائل بالنذر وذلك ينبئ عن غفلتهم عن حقيقة الحال وبالجملة فما ذكر من الوقف والوصية والنذر
غير صالح لان يصير غاية تمهيد شيء من المسائل الاصولية ومنه ما يورد به على الثاني وهو ما صدر من شيخنا
الامام المرتضى ره فيما سمعناه منه في مجلس البحث فانه ره اعترض عليه بوجهين احدهما ان الماء المسخن
مما لم يقع التعبير به في الاخبار نعم روي عن ابي عبد الله ع انه قال قال رسول الله ص الماء الذي تسخنه الشمس
لا تتوضؤوا به ولا تغتسلوا به ولا تعجنوا به فانه يورث البرص وورد في تغسيل الميت عن ابي عبد الله ع
لا يسخن للميت الماء لا يعجل له النار وعنهما ع قالا لا يقرب الميت ماء حميما ولكن لا دخل لشيء
منها بما ذكروه ثمرة وثانيهما ان مبدء المسخن انما هو التسخين وليس الا التأثير والاثر وهو الاختصاص
الكراهة بحال اشراق الشمس على الماء وتأثيرها فيه بناء على القول باعتبار التلبس لدوران الحكم
مدار السخونة التي هي الاثر لكون المبدء غيرها فلا وجه لاعتبار التلبس بها واجاب بعض من تأخر عن
الثاني بوجهين احدهما ان ترتيب الثمرة انما هو على متفاهم اهل العرف وهم يعتبرون الاثر بمثل
ما ذكر من المثال مما يكون المقصود من التأثير المستفاد منه بحسب الحمل على حاق اللفظ هو الاثر فيفهمون
من المسخن بمعنى ما كان فيه سخونة فلذلك اعتبروا في الثمرة التلبس بالسخونة وليس ذلك مبنيا على
الحمل على حاق اللفظ ثانيهما ان ذلك مبني على التدقيق وذلك لان الفعل والانفعال لا ينفك
احدهما عن الاخر بل الفرق بينهما بحسب الاعتبار فمن حيث قيامه بالفاعل يسمى فعلا ومن حيث تعلقه
بالمفعول يسمى انفعالا وكذا الاثر والتأثير لا ينفك احدهما عن الاخر فالسخونة لا تنفك عن
التسخين باعتبار استناده الى استعداد الحاصل في الماء من اشراق الشمس عليه فالتلبس بالتسخين
حاصل عند التلبس بالسخونة دائما فلا يرد ما ذكر اقول ما ذكره من كون الفرق بين الفعل والانفعال
بحسب الاعتبار كلام صحيح لا مجال للتأمل فيه واما ما ذكره من ان الاثر والتأثير لا ينفك احدهما عن الاخر
فتوجه المنع عليه جلي لانه ان اراد بذلك ان الاثر من قبيل الانفعال والتأثير من قبيل الفعل فيجري عليه ان
الاثر عبارة عن الحاصل من التأثير وكثيرا ما يحدث عند اخذه في الانقضاء ويبقى بعد زواله فلا وجه لاتحاده
معه والمتحد معه انما هو التأثر الذي هو من قبيل الانفعال والاثر هو الحاصل منهما الباقي بعد انقضائهما
فعلى هذا لا يكون السخونة التي هي من قبيل الاثر انفعالا حتى يكون الفعل الذي هو هنا عبارة عن
التسخين لا ينفك عنها وان اراد ان الاثر وان لم يكن بالقياس الى التأثير من قبيل الانفعال الا انه يجري

على حكمه كما انه لا ينفك عن الفعل كذلك الاثر لا ينفك عنه فهو ايضا ممنوع وسند المنع شهادة مفهومي التأثير
والاثر بمعنا فان الى ما يشهد به بداهة الوجدان من بقاء آثار الافعال بعد انقضائها وزوالها الا ترى
ان الالم الحاصل من الضرب باق بعد انقضائه لما تضمنه ما ذكرنا ان التسخين لا وجود له بعد زوال الاشراق مع
بقاء السخونة بالعيان ودعوى ان الاشراق احدث في الماء استعدادا هو السخونة بعد زواله واضحة
السقوط كما يشهد به ان الماء بعد زواله ياخذ في البرودة لا في السخونة ولو تنزلنا عن ذلك كله قلنا ان
التسخين اسم لاحداث الشمس الحرارة في حال اشراقها واحداث النار لها في حال مباشرتها الجسم وهكذا فلا نسلم
دعوى بقاء التأثير بعد زوال اشراق الشمس ومباشرة النار مثلا فتدبر واما الثاني فهو ان المشتق
قد يستعمل في مقام التعريف البحت مجردا عن كونه معنا علة لحدوث الحكم ولا لبقائه وذلك كما في قولك
اكرم الرجل الجالس في مكان كذا مع كون علة الاكرام امرا آخر ولكن لما لم يكن لمعرفة المخاطب به سبيل
غيره عبر به ليفيده التعريف وقد يستعمل في مقام التعريف ايضا لكن مع كون معنى المشتق علة في الحدوث
دون البقاء وذلك كما في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وقد يستعمل على سبيل
الموضوعية بان يكون معنا علة في الحدوث والبقاء جميعا فيدور الحكم مداره كما في قولهم اكرم الضيف وقد
يكون الحال فيه مشكوكا باعتبار احتمال الوجوه الثلاثة فهذه اقسام اربعة اما الاولان فلا يظهر
فيهما ثمرة بين القولين وذلك لان الموضوع فيهما هو الذات والمشتق اما معرف محض او علة في الحدوث
فقط فلا يعتبر في بقاء الحكم بقاء التلبس حتى عند القائلين باعتباره واما الاخيران فيظهر فيهما
ثمرة القولين اما فيما كان علة في الحدوث والبقاء فعلى القول باعتبار التلبس يكون مناط
الحكم وهو معنى المشتق الذي هو كونه متلبسا فيرتفع وعلى القول باعتبار القيام فمناط الحكم الذي
هو عبارة عمن قام به المبدأ موجود فلا يرتفع الحكم واما في صورة الشك فعلى القول بكفاية القيام يتحقق
الحكم بتحققه في التلبس الذي هو فرد من افراده ثم اذا شك في زوال الحكم بانقضاء المبدأ يستصحب
على القول باعتبار التلبس لا يجري الاستصحاب عند الشك لان الحكم عند هذا القائل انما جاء بتحقق
التلبس فاذا شك في بقائه بعد زواله من حيث مدخلية التلبس فيه لم يكن للاستصحاب الحكم مجال
بخلاف ذلك القائل فانه قد يتحقق عنده حال التلبس ما هو مناط الحكم الذي هو القيام فيستصحب عند
الشك في مدخلية التلبس وحيث علم ان الثمرة انما تظهر في قسمين من الاقسام الاربعة فلا وجه
لاطلاق القول في الامثلة المذكورة بانه يزول الحكم بزوال المبدأ عند القائل بالتلبس وذلك لما
عرفت من ان من الاقسام ما يزول فيه المبدأ ومع ذلك يبقى الحكم حتى عند القائل باعتبار
التلبس لكون الحكم محمولا على الذات والجواب ان الاطلاق في الثمرة انما هو على ظاهر ما فيهم

من

من المشتق وهو كون معنى المشتق علة في الحدوث والبقاء والاحتمالات الاخر خلاف ظاهره وقيل يستفيد
منه مقتضياتها بحسب التراكيب فلا اشكال فقد تحصل من ذلك انه يعتبر في زوال الحكم بانقضاء
المبدأ عند القائل بالتلبس ان يكون ما هو علة في حدوث الحكم وبقائه ثم انه يعتبر مع ذلك معرفة كيفية
فقد ينقضي المبدأ الذي هو معنى حالي ومع ذلك لا يزول الحكم وذلك اذا كان المبدأ الذي هو مناط الحكم
في المقام ملكة وذلك انه قد يتصور في مورد واحد وجوه عديدة ولتوضيح المقام انه يعني المثمرة التي ذكروها
من جملة ثمرات هذه المسئلة حيث انها وردت في رواية عاصم بن حميد عن ابي عبد الله ع قال قال رجل
لعلي بن الحسين ع اين يتوضأ الغرباء قال تتقي شطوط الانهار والطرق النافذة وتحت الاشجار المثمرة
ومواضع اللعن فقيل له واين مواضع اللعن قال ابواب الدور ورواية الحسين بن زيد عن ع ابيه عن ابيه
عن آبائه ع عن امير المؤمنين ع في حديث المناهي قال نهى رسول الله ان يبول احد تحت شجرة مثمرة او على
قارعة الطريق الحديث يحتمل وجوها احدها ان يكون المبدأ هو شانية الاثمار البعيدة بان يكون معنى
المثمرة ما من شأنها الاثمار ولو بعد سنين متطاولة كالنبق اصلا ورأسا كشجرة الخلاف وعلى هذا فلا تثبت
الكراهة في نحو الخلاف وما شاكله وتثبت في النخل وامثاله وان لم يكن عليها ثمر بل وان لم تبلغ الى
حد يصلح للاثمار ثانيها ان يكون المبدأ هو شانية القريبة فيكون معنى المثمرة ما بلغ عمره الى
اوان الاثمار وان لم يكن عليه ثمر بالفعل كما في النخل عند مضي خمس عشر سنة على ما هو المشهور في
الالسنة فيكون نظير الحصاد للزرع اي بلغ وقت حصاده فيدور الكراهة مدار بلوغها اوان الاثمار
بالوجه الذي عرفت ثالثها ان يكون المبدأ هو فعلية الاثمار لكن بمعنى تحقق الانتقال من حال
عدم الاثمار الى حال وجوده ويعبر عنه بصيرورته ذا ثمر مثل اغد البعير اي صار ذا غدة فيكون
المبدأ عبارة عن اول زمان الفعلية فلا يكون فيما بعد تحقق زمان الصيرورة الذي هو اول زمان
الفعلية كراهة رابعها ان يكون المبدأ هو فعلية الاثمار من دون اختصاص باول زمانه فتثبت
الكراهة من اول زمان الفعلية الى آخره خامسها ان يكون المبدأ هي الكيفية الحاصلة من تكرر
الاثمار في الخارج نظير الملكة للانسان بمعنى الكيفية الراسخة الحاصلة من المداومة على
العمل ويكون مصححا لفرقا بين معنى الملكة الحقيقي بحصول الملكة وترك الفعل الاختياري ولا
وجود للفعل الاختياري في الشجرة فلهذا قلنا انه نظير الملكة ويكون وجه التسمية هو الخصوص من
التكرر ولكن الفاضل القمي ره اقتصر على ثلاثة من الوجوه المذكورة حيث قال بعد كلام له اذا
تحقق ذلك فنقول انما جعلوه ثمرة النزاع من مثل كراهة الجلوس تحت الشجرة المثمرة ينبغي
التأمل في موضع الثمرة منها فان الثمرة يجوز ان يكون المبدأ فيها هو الملكة فان الشجرة ايضا

يتصور فيها نظير ما يتصور للانسان وعلى هذا فلا يضر عدم وجود الثمرة بالتلبس بالمبدء فيها الا ان يحصل للمثمرة
حالة لا يحصل معها الثمرة الا بالتجربة ونحوها شبه الغليان للانسان ويجوز ان يكون هو الحال والحال ايضا
يحتمل معنيين احدهما ما سبق ويريد ذا ثمرة مثل اعلى التعبير الثاني المعنى المعهود الحالي انتهى واراد بالملكة مجرد القوة
والشانية وان لم يكن هناك تكرر الاثمار وهو الوجه الاول من الخمسة المذكورة والسرقة لانه لا يحصل من تكرر
الاثمار في نفس الشجرة كيفية وهيئة مثل ما يحصل للانسان من الممارسة والمداومة حتى يحصل له ملكة وهيئة منتزع
من اطمينان الانسان باثمارها في محله ويكشف عن ذلك كلام صاحب الاشارات حيث قال ويحتمل الاثمار شبه
الملكة والحالة وكونه من باب اعلى التعبير الاول اقرب قال الشهيد الثاني ره المراد من الشجرة المثمرة من شانها ان
يثمر وان لم يكن مثمرا بالفعل معللا باطلاق النص وان بقاء المعنى المشتق منه غير شرط في صدق المشتق عنده
واورد بان اطلاق المشتق على ما من شانه ان يثمر وان لم يكن المبدء وجد فيه بعيد مجازا والمجاز لا يصار اليه
الا بالقرينة وهي هنا مفقودة وفيها نظر انتهى ولوجه فيه كشفه عند المثال استغرب الاول الذي هو شبه الملكة
في كلام والظاهر ان المراد به هو الشانية البعيدة التي هي عبارة عن الاولى من الوجوه التي ذكرناها ولذلك
استغربه ولو كان المراد به شبه الملكة الذي هو الوجه الخامس لم يكن قريبا لانه لا يساعد عليه الاستعمال ولا تفسير
الفقهاء فان ذلك مما لم يحتمله احد منهم بل المنقول عن المحقق الثاني ره والشهيد الثاني ره هو ان المراد بالمثمرة
ما من شانه ان يثمر وان لم يكن مثمرا بالفعل ولم يعتبر تكرر الاثمار وشبههما على ذلك غيرهما واراد بالحال
ما فيه فعلية وقسمه الى قسمين احدهما اول مقام الفعلية وهي الصيرورة والثاني مطلق الفعلية المعبر عنها
بالمعهود الحالي فحصل من كلامه ره في معنى الثمرة وجوه ثلثة واما تركه القسمين الاخرين اللذين هما الثاني
والخامس فيما ذكرنا لانه لا يساعد عليهما الاستعمال المتعارف ولا تفسير الفقهاء ولا الجمع بين الاخبار ويتضح
بيان ما يحتمل وقوع ارادته احتمالا قريبا يساعد عليه شيء مما ذكر فالملكة بالمعنى الذي ذكره يساعد عليها
تفسير جماعة من الفقهاء كما عرفت والحال بالمعنى الاول يساعد عليه الاستعمال في الكتاب العزيز حيث قال تع
انظروا الى ثمره اذا اثمر وينعه فان المفسرين قالوا في تفسيره اي معناه انظروا من ابتداء خروجه اذا اخرج
الى انتهائه اذا اينع كيف انتقل عليه الاحوال في الطعم واللون والرائحة والصغر والكبر لتستدلوا بذلك
على ان له صانعا مدبرا والحال بالمعنى الثاني يساعد عليه رواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن ابائه ع
قال نهى رسول الله ص ان يتغوط على شفير بئر ماء يستعذب منها او نهر يستعذب منه او تحت شجرة فيها ثمرها
فان مقتضى الجمع بين هذه وبين ما تضمن لفظ المثمرة هو ان يكون المراد بذلك اللفظ هي الحال بالمعنى الثاني
ومن جميع ما ذكرناه يعلم ما فيما افاده بعض من تاخر من ان في الشجرة المثمرة قد يعتبر المبدء الاثمار الفعلي
بمعنى وجود الثمرة على الشجرة فيكون المبدء حالا وقد يعتبر الاثمار بالقوة والشان وح فاما ان يلاحظ الشانية

بالنسبة

بالنسبة الى خصوص الفرد بان يكون هو مثمرا بالقوة القريبة او ما من شانه ذلك فيكون المبدء شبه الملكة واما
ان يلاحظ بالنسبة الى نوعه بان يكون معناه ان هذا الفرد مما له شانية الاثمار ووقوعه بحسب النوع وظاهر
ان المبدء ح من قبيل الحال الا انه لوصف الانزاع فعلى الاول لا يكون مورد الكراهة الا حال وجود
الثمرة على القول باعتبار التلبس وعلى الثاني يكون مورد الكراهة استعدادها للثمرة كالسنة التي من
شانها ان يثمر فيها عادة الى ان يتحقق زوال تلك القوة عنه بتقادم عهدها او يبس او نحوهما وعلى الثالث
يكون مورد الكراهة يوم غرس الشجرة المثمرة نوعها الى زمان سقوطها فلا يضر زوال المبدء الحالي بعد
تحقق القوة وعدم زوالها في صدق المشتق على الثاني باعتباره وكذا لا يضر زوال المبدء في صدق المشتق على
الثالث باعتباره الثاني وقد تسلم في هنا العبائر والسنة ان معنى المشتق شيء او ذات له المبدء فيكون
مركبا وذهب بعض الى انه معنى بسيط منتزع من الذات باعتبار قيام المبدء بها ومتحد معها في الوجود الخارجي
فمفهوم ضارب مثلا ليس الا ما يعبر عنه في الفارسية بقولهم زننده وعلى هذا فما تقدم انه المتعارف اما من باب المسامحة
منهم في التعبير وتفسير الشيء بلوازمه او وارد على خلاف التحقيق وكيف كان فالحق هو الثاني والدليل عليه امور
الاول الوجدان فانا لا نفهم من ضارب مثلا الا معنى بسيطا هو عنوان للذات ودلالته على الذات انما هو
بالالتزام لا بالتضمن فليس معنى الذات مندرجا في مفهوم اللفظ كما يقول به القائل بالتركيب توضيح ذلك ان الموجود
في الخارج ليس الا الذات والحدث فاذا تلبس الذات بالحدث انتزع العقل هناك عنوانا للذات يعبر عنه بالمشتق
فلا نفهم من لفظ الا ذلك العنوان المنتزع ولا نفهم منه الذات على طريق التضمن وان تحقق دلالته عليها
بالالتزام من حيث استلزام العنوان للمعنون وكونه طريقا اليه الثاني ان الذات اما ان تستفاد من المادة و
ليس معناها الا مجرد الحدث واما ان تستفاد من الهيئة ولا وجه له ايضا لان وضعها حرفي ولا يمكن افادة المعنى
الاسمي الثالث ان الذات الماخوذة في ضمن معنى المشتق اما ان يكون مفهوم الذات او مصداقها ولا وجه لشيء
منها اما الاول فيلزم عليه امران الاول انقلاب الفصل كالناطق مثلا عرضيا وذلك انما يلزم من اندراج مفهوم
الذات او الشيء في مفهوم الناطق دخول العرض العام في مفهوم الفصل فيكون الفصل عرضيا للنوع لان مفهوم
الذات والشيء عرضي لافراده والمركب من الذاتي والعرضي لا يكون ذاتيا الثاني انه يلزم ان ينقلب
القضية الممكنة الخاصة كقولنا كل انسان كاتب وضاحك ضرورية لان مفهوم ذات او شيء له
الكتابة او الضحك لا يصدق الا على الانسان وصدق المفهوم على مصداقه ضروري فيصدق كل انسان كاتب
او ضاحك بالضرورة واما الثاني فلانه يجري عليه الامر الاول كعدم صحة الحمل اذ المصداق لا يصير محمولا
الثاني انه يلزم ان ينقلب مادة الامكان الخاص ضرورية لان ذاتا او شيئا له الكتابة او الضحك
هو الانسان لا غير فيصدق كل انسان كاتب وضاحك بالضرورة لان ثبوت الشيء لنفسه ضروري

الثالث انه يلزم ان يصير وضع المشتقات من قبيل الوضع العام للموضوع له الخاص اذ المفروض ان المأخوذ في ضمنها هو
المصاديق الجزئية مع ان من المسلم انها موضوعة بالوضع العام للمعنى العام الرابع انه يلزم ان يستعمل اللفظ في
اكثر من معنى فيما لو قيل زيد او عمرو او بكر قائم للزوم اعتبار كل من المصاديق في ضمن معنى قائم الخامس انه
يلزم التجريد والتجوز في جميع الموارد التي يحمل فيها المشتق على الذات مثل زيد قائم الرابع انه لو اعتبر الذات في مفهوم
المشتق لزم توصيف العام بالخاص فيما لو كان الموصوف اعم كقولهم شيء لطيف او ذات طيبة اما لو كان المأخوذ
في ضمن المشتق هو مصداق الذات او الشيء فواضح واما لو كان المفهوم فلتقيده بالمعنى الحدثي وقيام [illegible]
ذلك بالتركيب وان معنى المشتق هو ذات ثبت له المبدأ امران الاول ان المتبادر من مثل ضارب ليس الا انما
هو ذات لها الضرب الثاني تصريح النحاة بذلك والجواب ما في الوجهين اما الاول فقد عرفت ان المتبادر منه
ليس الا العنوان البسيط واما الثاني فلان تصريح النحاة لا حجية فيه في مثل المقام لانه مستلزم لبيان لا
العرف وحاله غير مستور علينا بحيث يتحقق لنا التمكن من الرجوع الى العرف لم يبق لنا حاجة الى كلمات
ولا دليل على اعتبار قولهم وحجيته في حقنا نعم انما يعتبر قول علماء العربية فيما لم نتمكن من استفادته
من المآخذ ولهذا نعتبر قولهم في المواد دون الهيئات ككون صيغة افعل للندب او غيره او كونها للمرة
او التكرار وغير ذلك الثالث زعم جماعة من اهل المعقول ان الفرق بين المشتق ومبدئه هو الفرق بين
الشيء لا بشرط وبينه بشرط لا فالحدث الضرب ان اعتبر بشرط لا كان مدلولا للفظ الضرب وامتنع حمله على الذات
الموضوعة به وان اعتبر لا بشرط كان مدلولا للفظ الضارب وصح حمله عليها وعلى هذا القياس غيره من الاحداث
وكأنهم ارادوا ان الحدث بشرط عدم كونه عنوانا للذات مدلول المصدر ولذلك لا يصح حمله على الذات ولا
بشرط مدلول المشتق ولذلك يصح الحمل والاولى ذلك ان مدلول المشتق اعم من مدلول المصدر [illegible] كون
الشيء لا بشرط اعم منه بشرط لا بحال [illegible] وهو كما ترى [illegible] عرفانا ان المعنى المصدري
مما هو موجود في الخارج بخلاف معنى المشتق فانه عنوان منتزع وليس موجودا في الخارج بل الموجود فيه ليس
الا ما هو منشأ الانتزاع فالموجود فيه انما هو الذات والحدث الصادر منه وقد انتزع من الذات
منه الحدث معنى يعبر به عن الذات وهو معنى المشتق وعلى هذا [illegible] يكون معنى المشتق اعم من المشتق
منه واتحاده معه في بعض الاحيان باب الاوامر والنواهي وفيه مقصدان الاول في الاوامر وهي اما جمع
امر على خلاف القياس او جمع آمرة بمعنى كلمة آمرة او جمع جمع امر اولا على امور ثم جمع هو على اوامر
اقوال والاظهر انه يقال انه جمع امرة على زنة فاعلة فانها من جملة مصادر امر كما في القاموس الامر
ضد النهي كالامارة والايمار بكسرهما والآمرة على فاعلة انتهى لكن هذا الوجه لا يجري في لفظ النواهي
لعدم استعمال كلمة ناهية مصدرا وقال بعض من تأخر ان هذا الجمع من مستحدثات الفقهاء والاصوليين

وليس

وليس مما نقلوه من العرف واللغة ويخبر عليه انه ورد في دعاء كميل المروي عن امير المؤمنين وخالفت بعض اوامرك
مضافا الى ضبط اهل اللغة وكيف كان فالكلام هنا يقع في مقامين احدهما في مادة الامر والاخرى في صيغته
اما الاول فلا بد من التكلم فيه من جهات الاولى ان الامر يستعمل في معان منها القول المخصوص وهو صيغة افعل
ومنها نفس الطلب ومنها الفعل ومنها الشأن ومنها الطريقة ومنها الصفة وقد ذكر في كلام بعضهم
غير ذلك فالاول مما يستعمل فيه في العرف الخاص وهو عرف النحاة بل هو حقيقة فيه عندهم والخمسة الباقية
معانيه بحسب العرف العام ويرجع الاخيرين الى الشيء من الفعل والشأن فالعدد المتيقن من معانيه في
العرف ثلثة الطلب والفعل والشأن وكونه حقيقة في الطلب مما لا اشكال للمتوقف فيه وهل هو حقيقة
في الآخرين ايضا حتى يكون مشتركا لفظيا ام مجاز فيهما الذي ذهب اليه الفاضل القمي ره انما هو
الثاني تمسكا بان المجاز خير من الاشتراك والاستعمال اعم من الحقيقة ولكن الحق انما هو الاول لما
عرفت سابقا في قاعدة الاستعمال من ان دوران الامر بين المجاز والاشتراك وترجيح الاول على الثاني
انما هو فيما اذا كان بين المعنيين علاقة مصححة ما استعمل في احدهما بلا لحاظ [illegible] بينه وبين الآخر
واما اذا انتفت او وجدت ولكن لم يكن الاستعمال بلا لحاظها فالحكم بالاشتراك هناك متعين وما
نحن فيه من قبيل احد الاخيرين فان العلاقة بين الطلب وبين المعنيين الاخيرين ظاهرا حتى يصح بسببها
الاستعمال ولو فرض وجودها فالاستعمال فيهما ليس بلحاظ المناسبة بينهما وبين الطلب ومما يؤيد القول
بالاشتراك ان الامر بمعنى الشأن يجمع على امور دون الامر بمعنى الطلب [illegible] الاشتراك
بعيد لان من شان المجاز ان يتبع الحقيقة في الجمع حيث يجري على حذوه علم ان الاستعمال فيه ليس على
وجه التجوز واورد عليه بعض من تأخر بان ذلك انما يتم لو ثبت من العرف واللغة ان الامر بمعنى الطلب
يجمع على اوامر ولم يثبت وكان مراد المؤيد ان مجرد عدم التبعية في الجمع يدل على عدم كونه مجازا وان
لم يستعمل لفظ استغناء بجمع ما يقوم مقامه كالحكم يجمع على احكام مثلا ومثله غير عزيز في اللغة فانهم
ذكروا انه لم يأت سواسية استغناء بتثنية سي عن تثنيته هذا وقد عرفت ما حكيناه عن دعاء كميل الثانية
ان الامر هل يعتبر في مفهومه العلو او الاستعلاء ام لا اختلفوا فيه على اقوال خمسة احدها اعتبار العلو
ثانيها اعتبار الاستعلاء ثالثها اعتبارهما معا رابعها عدم اعتبار شيء منهما فهو لمطلق الطلب خامسها
اعتبار احدهما فالطلب على احد الوجهين يسمى امرا والحق اعتبار العلو الا انه قد يكون حقيقة كما
في الاوامر الصادرة ممن له تفوق بالنسبة الى المأمور بحسب طاعته له وقد يكون ادعاء كما في الطلب
الصادر من الداني مثلا على سبيل الاستعلاء الذي هو منشأ علو عند الادعاء اما انه يكفي في صدق الامر
العلو الادعائي فلما نرى في العرف انه اذا طلب الداني من العالي على وجه الاستعلاء توجه اليه الذم

العقلاء بقولهم امره فلان اما ومن العالي بقوله امرك فيطلقون على طلبه على الوجه المذكور لفظ الامر والذم
انما هو على تجاوزه عن حده ودعواه العلو والذم بسبب صدور الصيغة منه لا يوجب سلب اطلاق اللفظ
واما انه يكفي في صدقه العلو الحقيقي فلما نرى من ان العالي ما لم ينزل نفسه عن درجة العلو الحاصل بتنزيله طلب
على سبيل الالتماس او السؤال يسمى طلبه امرا ويكفي في صدق الامر على طلبه مجرد علوه بحسب الشأن الثالث
في تحقيق ما وضع له مادة الامر فنقول ان الذي يحصل من الكتب المعتبرة الموضوعة على تحقيق المطالب
ونقل الاقوال انهم اختلفوا في وضع مادة الامر على اقوال ثلثة فذهب جماعة الى وضعها للوجوب وهذا
هو الذي اختاره الفاضل القمي ره والسيد المحقق الكاظمي ره في شرح الوافية وصاحب الفصول وذهب السيد
المرتضى ره على ما حكاه عنه السيد المذكور في شرح الوافية الى انها حقيقة في الندب مشتركة بينه وبين الوجوب
وهنا الاكثرون كما في شرح الوافية للسيد المذكور الى وضعها لمطلق الطلب الذي هو القدر المشترك بين الوجوب والندب
ولم نجد فيما حضرنا من كلماتهم حكاية القول بوضعها للندب الا ما اشار اليه صاحب الضوابط حيث قال لفظ
الامر حقيقة في الطلب الايجابي او الندبي او مشترك بينهما معنى اقوال ويحتمل الاشتراك اللفظي والظاهر انه
لا قائل به انتهى ثم ان القائلين بوضعها للقدر المشترك افترقوا فرقتين فان منهم من يدعي انصرافها الى الوجوب
عند الاطلاق كصاحب الهداية ره ومنهم من لا يقول به ويظهر اثر الفرق بين القولين الاخيرين في ان الاخير
منهما هو الالتزام باقل ما يصدق عليه وهو الندب والرجوع فيما زاد عليه الى الاصل والاول منهما انما
هو حمله على الوجوب كالقائل بوضعه له لا فرق بينهما الا في النفي فهناك يفترق الدلالة بالانصراف عن الدلالة
بالوضع فانه ان قال ما امرت كان معناه نفي طبيعة الطلب على القول بالانصراف سواء فيه الوجوب والندب
وسر في ذلك ان الانصراف انما ينشأ من الاطلاق ولا يتحقق الا في الاثبات واما في النفي فانه اذا توجه الى
الطبيعة عمت فلا يبقى اطلاق او ما في دلالة اللفظ حتى يتحقق الانصراف وهذا بخلاف مذهب القائل بوضعه
للوجوب فان اللفظ لا يدل في النفي ايضا الا على الوجوب فهو المنفي هناك كذا قيل وفي تحقق الفرق بين الاثبات
والنفي على القول بالانصراف كلام يأتي تفصيله في باب المطلق والمقيد ان شاء الله ثم ان الحق المعول انما هو
القول الاول للتبادر وربما يتمسك له بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم
عذاب اليم وبقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وبقوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وحجة
هو الاول بخبر السيد ره الظاهر انه هو الاستعمال وجوابه ان الاستعمال اعم من الحقيقة ويظهر من كلام السيد
المحقق الكاظمي ره ان له حجة اخرى فانه ره بعد الاستدلال على ما اختاره من القول بالوجوب بالنظر وقوله تعالى
ان الله يامر بالعدل والاحسان اما من باب عموم المجاز اي يدعو اليهما او من قبيل علفتها تبنا وماء باردا
اي يامر بالعدل ويدعو الى الاحسان فبطل تعلق من يقول انه حقيقة في الندب مشترك بينه وبين الوجوب

كالسيد

كالسيد ره او لمطلق الطلب كما قاله غيره انتهى ولا يخفى ان التمسك به للمذهب ليس الا على تقدير وقوعه مبنيا على استعمال
قوله تعالى يامر في الوجوب والندب فيصير الاستدلال في غاية الوهن حجة القول بوضعها للقدر المشترك وجوه
منها ما تمسك به صاحب الهداية ره من ان المتبادر منها عرفا هو مطلق الطلب وجواز المنع ومنها ما تمسك به بعضهم
من قاعدة الاستعمال وهو ان الامر بين التجوز والاشتراك فان اللفظ قد استعمل في الوجوب والندب جميعا
فدار الامر بين كونه حقيقة في كل منهما بالاشتراك اللفظي او في احدهما ومجازا في الاخر وبين كونه حقيقة في القدر المشترك
العرف والاول يبان الثاني اولى لكثرة الفائدة وما ذكرناه من التبادر فلا اشكال علينا من هذه الجهة وانما
الاشكال من جهة اخرى وهو انهم ادعوا ان تبادر الوجوب اطلاقي ناشئ من انصراف الطلب اليه فانه ثم ما ذكروه
اوجب عدم تمام ما اخترناه قال صاحب الهداية ره في مقام رد القول بالوجوب واثبات ما ادعاه من الوضع للقدر
المشترك وانصرافه الى الوجوب باللفظ احتج القائل بكونه حقيقة في الوجوب بالتبادر وبالايتين
وقوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع وضوح طلبه له على سبيل الندب ويدفع الاول ان المتبادر
من مادة الامر وصيغتها ليس الا طلب الفعل والطلب ظاهر في الوجوب ولذا نرى التبادر الحاصل فيهما
حاصلا في قولك اطلب منك الفعل واريد منك الفعل ونحوهما مما يفيد مفادهما من غير تفاوت اصلا مع ظهور
كون الطلب وما بمعناه موضوعا للاعم وليس ذلك الا لظهور المعنى المذكور في الطلب الحتمي لكونه اظهر افراده
عند الاطلاق ويشير اليه ايضا ان المتبادر من الاطلاق هو الوجوب النفسي العيني التعييني كما سيجيء الاشارة اليه
ان ظاهر الجمهور عدم وضع الامر لخصوصه فيكون التبادر المذكور اطلاقيا عندهم ايضا فيهون الامر في
دعوى كونه اطلاقيا بالنسبة الى الوجوب ايضا فلا دلالة في التبادر المعروض على الحقيقة ولذا لا
يقال بكون الطلب والارادة حقيقة في خصوص الحتميين فالدليل المذكور مدفوع اولا بالنقض ثم بالحل
ومما ذكر يظهر الجواب عن الايتين وكذا الرواية وما يفيد مفادهما اذ الكلام ليس في انصراف الطلب الى الوجوب
انما الكلام في استناده الى الوضع ولا دلالة فيها عليه انتهى وتعرض بعض من تاخر لدفع الاشكال بالتفصيل
ان التبادر الاطلاقي انما يمكن ان ينشأ من امور ثلثة احدها الغلبة اما بحسب الوجود كما في انصراف
النقد الى الغالب او بحسب الاستعمال كما في اكثر الاطلاقات المنصرفة ثانيها كمال الفرد الذي ينصرف اليه
الاطلاق بالنسبة الى ما عداه من الافراد ثالثها كون الفرد بحيث يكفي في تحقق الحقيقة وكونه مصاحبا
وموافقا لها بحيث لا يحتاج هو الى التقييد ولكن يحتاج غيره اليه وذلك كما في الواجب بالنسبة الى
الواجب العيني مقابل التخييري فان الاول يفهم من اطلاق اللفظ بخلاف الثاني فيحتاج الى التقييد ومثل
كل لفظ افاد الوجوب كصيغة افعل فانها تنصرف الى العيني عند الاطلاق بخلاف التخييري فلا بد في افهامه
من عطف غيره عليه باو لفظا او ما يلحق به من معنى الوجوب التخييري وكذا الحال في العيني مقابل

الكفائي ولا بد في الثاني من التقييد بما يفيده بخلاف الاول فيكفي في افادته اطلاق اللفظ وكذا الحال في
الواجب المطلق فينصرف اللفظ اليه ولا بد في افهام المشروط من التقييد وكذا الحال في الواجب النفسي فيحتاج
افهام الغيري الى التقييد وليس اللفظ فيما عدا ما ينصرف اليه في الامثلة المذكورة مجازا كما ربما يتوهم
بل هو حقيقة فيما يشمل الجميع الا ان الوجوب العيني النفسي المطلق انما يستفاد من الاطلاق الاحوالي الحاصل
للفظ ونظير ما ذكر انه لو قال الآمر اكرم زيدا ولم يقيده بيوم كذا او مكان كذا فهم منه وجوب اكرامه
في كل مكان وزمان وليس هناك لفظ خاص يدل على ذلك وانما يفهم من الاطلاق الاحوالي الحاصل
للفظ وهذه جملة من موارد الانصراف ومنشائه وقد تمسك كل من القائلين بانصراف الطلب الى الوجوب ومنع
منه لكن الجميع محل نظر اما الاول فللمنع من كون الواجبات في الشرع اكثر من المندوبات بل الامر بالعكس
وكذا استعمال الطلب في مقام الوجوب ليس اكثر منه في مقام الندب بل ربما يدعى العكس الا ترى ان صاحب
المعالم ومن تبعه ادعوا ان صيغة الامر قد صارت في عرف اهل البيت عليهم السلم من المجازات الراجحة ومع
ان لم نلتزم بذلك لا انه لا اقل من المساواة وعدم كون استعمال الطلب في مقام الوجوب اكثر من استعماله
في مقام الندب واما الثاني فللمنع من كون كمال الفرد موجبا للانصراف كيف وليس كل الالفاظ الموضوعة
لمعان كلية لفظا الا وله افراد اكمل بالنسبة الى ساير افراده مع عدم انصرافه اليها واما الثالث فلان الوجوب
والندب كلاهما فردان للطلب لا فرق بينهما في الاحتياج الى التفصيل فدعوى احتياج الندب الى القيد دون الوجوب
تحكم بحت ثم قال قد تكلمت في هذه المسئلة مع صاحب الفصول وعرضت عليه بعض ما ذكرنا فاجاب بان الانصراف
في المقام انما نشأ من نفس الطلب مع قطع النظر عن اللفظ بالمرة فان معنى الطلب ينصرف الى الوجوب وليس
الانصراف مستندا الى اللفظ واستشهد لذلك بانصراف الطلب لو وقع بالاشارة او الكتابة اليه مع انه
ليس هناك لفظ يستند اليه الانصراف ولكن للمنع عليه مجال لاحتمال استناده الى القرائن والاحوال الظاهرة في
ذلك فلا يتم الاستدلال وبالجملة فلم نجد من القواعد اللفظية سبيلا الى كون افادة الطلب للوجوب من
باب الانصراف سيما في محل البحث الذي هو الطلب باللفظ ويشهد لما استندنا اليه من كون الشارع
وضعها امران احدهما عدم الفرق بين الاثبات والنفي في افادة لفظ الامر للوجوب فلا فرق بين قولنا
امرت وقولنا ما امرت فكما ان المفهوم بالاثبات هو الوجوب فكذلك المفهوم بالنفي نفيه مع ان
لازم القول بالانصراف انما هو نفي مطلق الطلب كما عرفت ثانيهما انه لو كان افادة الوجوب من باب
الانصراف لزم ان ينصرف الى الطلب الحاصل في مراتب الندب عند قيام قرينة على عدم ارادة الوجوب لكونه اكمل
بالنسبة الى غيره مما يتحقق فيه الطلب ثم الى اوسط مراتبه ثم ادناها ثم الى الارشاد ثم الى ما
عداه من التسخير والتعجيز وغيرهما بحسب قوة معنى الطلب فان الارشاد وما بعده وغير ذلك من

المعاني

المعاني مما يستعمل فيه صيغة افعل لا يخلو شيء منها من معنى الطلب وان كان في بعضها ضعيفا بالنسبة الى الاخر
ثم قال قدس سره وقد عرضت هذا المعنى على صاحب الفصول فانكر وجود معنى الطلب فيما عدا الوجوب والندب وهو كما ترى
اقول لا يخفى ان فيما حكيناه عن بعض من تاخر مواقع للنظر الاول ما ذكره من المنع من كون استعمال الطلب
في مقام الوجوب اكثر منه في مقام الندب لا يخفى عليه وردا ان الكلام هنا انما هو في مادة الامر ومعلوم
ان استعمالها في الوجوب غالب واكثر من استعمالها في غيره قطعا ولا مجال لانكاره ولا مدخل لانقلاب
الاستعمال في الوجوب بالنسبة الى صيغ الامر فلا يكون هذا مما ينهض بدفع كون الاستعمال في الوجوب من باب
الانصراف وثانيا انا لو عممنا الكلام بالنسبة الى الصيغ ايضا قلنا انما يصح منع غلبة استعمالها
في الوجوب في الخطابات الشرعية واما في العرف واللغة فلا ريب في كون استعمالها في الوجوب غالبا
الكلام انما هو في الوضع اللغوي والعرفي الثاني ما ذكره من احتمال انصراف الطلب الحاصل من الكتابة
والاشارة مثلا الى القرائن والاحوال بل استظهار ذلك فانه مما لا وجه له ضرورة انا نجد ذلك عند
انتفاء القرائن والضمائم ايضا الثالث ما استشهد به من عدم الفرق بين النفي والاثبات فان
افتراق النفي والاثبات في المطلقات المنصرفة الى شيء من افرادها محل نظر بل منع الرابع ما استشهد
به من انه لو كان افادة الوجوب من باب الانصراف الى الاقوى لزم انصراف الطلب الى اعلى مراتب الندب عند
قيام قرينة على عدم ارادة الوجوب لامكان دفعه بان المرتبة العليا من الندب بالنسبة الى ما قبلها
ليس بمنزلة الوجوب بالنسبة الى الندب في كمال القوة ومعلوم ان الاعتبار الضعيف لا يوجب
الانصراف فما افاده لا طائل تحته في حل الاشكال ان التحقيق ان يقال في حله انا وان منعنا من اثبات
كون الاصل فيه هو الوضع الا انا ذكرنا هناك معيارا في التمييز اذا اشتبه التبادر الوضعي والاطلاقي
وهو الرجوع في المشكوك فيه الى صحة السلب وعدم صحته وبناء على هذا فاذا رجعنا الى العالمين وجدنا انهم
يسلبون الامر عن الطلب على وجه الندب فيعلم بذلك ان تبادر الوجوب من الامر وضعي لا اطلاقي
ومما يشهد بما ادعينا قوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع ان الطلب على وجه الندب
في غاية الكثرة فقد افاد الحديث سلب الامر ومثله قوله لا بل انما انا شافع الرابع انه على تقدير
في الامر كونه بالقول فهو حقيقة في الطلب بالقول على الوجه المذكور لا الاظهر الثاني لعدم صحة
سلب الامر عن الطلب بالاشارة والكتابة ونحوهما ومنه يعلم انه لا يعتبر خصوص الطلب بالقول منه
اطلاق وقد زاد بعض من تاخر التمسك للتعميم بقوله تعالى يا ابت افعل ما تؤمر حيث ان امر ابراهيم بذبح
اسمعيل ع انما كان بطريق الالهام في الرؤيا وانت خبير بما فيه لاحتمال ان ذلك على وجه يجوز
اذ ليس هنا الا استعمال لفظ الامر الذي هو اعم من الحقيقة فيجوز ان يكون من قبيل ما يقال في

العرف رأيت في هذا المنام فعال كذا وكذا ورأيت في المنام أسدا بمعنى تخيلت صورته أنه لم يكن
شيء من ذلك على وجه الحقيقة وإنما ارتسم في خياله صورة عبر باللفظ عنها نظير تعبيرهم بالأسد
عن الشكل المنقوش وإذ قد علمت أن مثل قولهم إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها حقيقة
مع امتناع صدوره لفظا منه تعالى علمت أن جميع أقسام الطلب بغير القول منه تعالى أمر كالطلب بالقول حق
أنه لو أدرك العقل حسن شيء ومحبوبيته فإن أدرك مع ذلك طلب الشارع لما حكم به صدق عليه أمر الشارع
حقيقة بخلاف ما لو أدرك مجرد محبوبيته بدون المطلوبية فإنه لا يصدق عليه أنه مأمور به وإن وجب الإتيان
به لو علم أن محبوبيته بلغت حد اللزوم نظرا إلى أن حكم العقل بمجرد وجوب الفعل والترك ليس [illegible]
مدار الأمر والنهي لأنهما كاشفان عن المحبوبية والمبغوضية فإذا أدرك العقل شيئا منهما وجب العمل
على مقتضاه الخامسة هل يشترط في حقيقة الأمر كون متعلق الطلب فعلا أم يعمه والترك إذا كان
طلبه بصيغة الإيجاب الظاهر الثاني لما نرى من إطلاق الأمر في العرف على مثل قولنا اترك الزنا و
اكفف عن شرب الخمر الصادر منه تعالى إذا كان على سبيل الحتم والإلزام فتلخص من جميع ما ذكرنا أن
الأمر هو الطلب الحتمي الصادر منه تعالى على سبيل الإلزام سواء كان بالقول أم بغيره وأما المقام الثاني
وهو الكلام في صيغة الأمر فنوضحه بالكلام في موارد الأول في بيان المراد بما تداول بينهم في عنوان البحث من
قولهم صيغة افعل وما في معناها حقيقة في الوجوب أم لا وقد ذكر فيه وجوه الأول أن المراد بصيغة افعل
مطلق الأمر الشامل للمجرد والمزيد فيه للحاضر والغائب في مقابل الماضي والمضارع بناء على صيرورة
هذا اللفظ علما لجنس الأمر في اصطلاح الأصوليين وبقولهم ما في معناها أسماء الأفعال وهذا
الوجه ذكره المدقق الشيرواني في حاشية المعالم وعلى هذا فتكون الجمل الخبرية المستعملة في مقام
الإنشاء خارجة عما نحن فيه الثاني أن المراد بالأول أمر الحاضر مطلقا ثلاثيا كان أم رباعيا مجردا
كان أم مزيدا فيه وبالثاني أمر الغائب وعلى هذا فيخرج أسماء الأفعال عن محل الكلام كالجمل المذكورة
الثالث أن المراد بالأول هو أمر الحاضر مطلقا كما في سابقه وبالثاني أمر الغائب وأسماء الأفعال و
غيرها وحينئذ تخرج الجمل المذكورة عن عنوان البحث كما في الوجه الأول الرابع أن المراد بالأول هو أمر
الحاضر مطلقا وبالثاني أمر الغائب وأسماء الأفعال والجمل المذكورة ولا يخفى ما في الوجه الأخير لخروج
الجمل الخبرية عن محل النزاع قطعا إذ الكلام إنما هو في كون الصيغة وما في معناها حقيقة في الوجوب
أو غيره واحتمال كون الجمل المذكورة حقيقة في الوجوب مما لا يجري لأحد ولم يقل أحد بكونها
حقيقة في الوجوب وغيره من أقسام الطلب ضرورة أن استعمالها في مقام الطلب إنما هو على
وجه المجاز ثم وقع الخلاف بينهم في ظهورها في الوجوب أو الندب أو غيرهما بالظهور المجازي

كاختلافهم

كاختلافهم في الأمر الوارد عقيب الحظر وابن هذا من القول بكونها حقيقة في شيء من أقسام الطلب إذا انتهى بنا الحال
إليها فلا بد من تحقيق حال الجمل المذكورة فنقول لا يخفى أنه إذا تعذر إرادة المعنى الحقيقي فإما أن يكون المعاني
المجازية متساوية في الظهور بأن لا يكون أحدها أسبق إلى الذهن في الفهم من اللفظ أو متفاوتة أما على الأول
فلا بد من التوقف والرجوع في مقام العمل إلى الأصول العملية وأما على الثاني فلا بد من حمل اللفظ على الظاهر والأظهر
الجمل المذكورة من قبيل الثاني فمثل قولهم المؤمن إذا وعد وفى وقولهم المؤمنون عند شروطهم مما يتعذر حمله
على الحقيقة وهو الإخبار للزوم الكذب في كثير من الموارد فلا بد من الحمل على أظهر المجازات وقد اختلفوا في تعيينه
على أقوال أحدها أنه الوجوب فيحمل عليه اللفظ عند تعذر الحقيقة وهو المشهور ثانيها أنه هو الندب ثالثها أنه مطلق
الطلب ثم اختلف هؤلاء فمنهم من قال بأنه ينصرف إلى الوجوب عند الإطلاق وقد يقال إنه يلزم التفكيك بين الإثبات
والنفي بحملها على الوجوب عند الإثبات وقد يقال في الأول وعلى نفي الطلب مطلقا على الثاني ومنهم من أنكر
الانصراف ويلزمه الأخذ بأقل مراتب الطلب والرجوع فيما زاد عليه إلى الأصول العملية والحق هو القول الأول
والدليل عليه هو التبادر والظهور العرفي بل الظهور في الجمل المذكورة أشد وأكثر من الظهور في الأمر لأنه كثيرا
ما يستعمل في غير الوجوب والسر في ذلك أن النكتة في ذكر الإنشاء بصورة الخبر هي كثرة الحرص على وقوع المطلوب
فكأنه قد وقع كما أشار إليه في مثل قولهم أيدك الله بنصره وهذه النكتة غير موجودة في الأمر وهذا
زاد بعض من تأخر وجها آخر وهو كون الوجوب أقرب إلى المعنى الحقيقي بحسب الاعتبار لأن الجملة الخبرية تدل
على الوقوع والثبوت والوجوب أقرب إلى ذلك من الندب ومن مطلق الطلب وهذه الأقربية وإن كانت
اعتبارية إلا أنها مما يساعد عليه العرف وأنت خبير بأن هذا الوجه يرجع إلى الوجه الأول بعد ما اعترف من
عدم العبرة بالقرب الاعتباري هذا كله في الجمل المثبتة وقس عليها الحال في الجمل المنفية كقولهم
لا يمسه إلا المطهرون حجة من قال بأنه مطلق الطلب تبادره منها وظهورها فيه وقد عرفت المنع من ذلك
حجة من قال بالانصراف إلى الوجوب ما مر من كونه أكمل الأفراد وتوجه المنع عليه بعد منع أصله جلي وقد يقال
إن الثمرة بين هذا القول وما اخترنا تظهر في النفي كما ذكرنا حجة من قال بكونه الندب غلبة استعمالها
فيه وهو ممنوع ثم إن التجوز في استعمال الجمل المذكورة في مقام الإنشاء هل هو راجع إلى المادة أو
الهيئة قولان حكاهما بعض من تأخر وبناهما على أنه هل يختص المركبات بوضع غير وضع المفردات
أم لا فعلى الأول فهو راجع إلى الهيئة وهو ظاهر وعلى الثاني فهو راجع إلى المادة لأن المعنى الخبري
لازم لانضمام بعض المفردات إلى بعض فإذا استعملت فيما ينفك عن اللازم المذكور وهو المعنى الإنشائي
صارت المواد بها ذات نظير الشرطية المستعملة في المنطوق المجرد عن المفهوم فإن الألفاظ المستعملة
في معان منفكة عن لوازمها المعتبرة في وضع اللفظ مجازا وفيه نظر لأنه على تقدير إنكار وضع

المركبات لا يبقى مجال لدعوى التجوز ضرورة ان كلا من المفردات قد وضع لمعنا الماخوذ لا بشرط وسكر وضعها يقول ان التركيب امر طبيعي غير موقوف على جعل جاعل ومن البين الذي لا يعترف به جميع ارباب الاقوال انه لم يوضع في وضع المفردات لافادتها المعنى الاخباري عند تركيبها على وجه خاص يستتبع لها هيئة خاصة ولو على طريقة دخول التقييد وخروج القيد على هذا فيكون انفكاك انفكاك جملة الخبرية للمعنى الاخباري عنهما من باب انفكاك امر طبيعي عقلي عن اللفظ لا من باب انفكاك امر ماخوذ في وضعه ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم التجوز في اللفظ لعدم الوضع لذلك الامر الذي فرض انفكاكه ضرورة ان المجاز هي الكلمة المستعملة في خلاف ما وضعت له فيمتنع انتفاء الوضع عن شيء ينتفي الاستعمال في غير ما وضعت له وما ذكره من التنظير انما يتم على القول بوضع الجملة الخبرية للمعنى الماخوذ معه انضمام ارادة المفهوم اليه على ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا وما نحن فيه ليس من هذا القبيل فلا يكون نظيرا له ونظيره انما هو الجملة الشرطية على قول من يقول بان دلالتها على المفهوم انما هو بحكم العقل فكما ان استعمالها في المعنى المجرد عن المفهوم لا يورث التجوز على ذلك القول كذلك فيما نحن فيه وقد علم بما ذكرنا انا نسلم ان استعمال اللفظ في معنى منفك عن اللازم المعتبر في وضعه يورث التجوز الا انا نمنع من كون ما نحن فيه على القول بانكار وضع هيئة المركبات من ذلك القبيل فان اللازم على ذلك القول هو الالتزام بكون الجمل الخبرية المستعملة في الانشاء حقائق لا مجازات فافهم الثاني في تحرير محل النزاع الكلام يقع في مقامين احدهما باعتبار الوجوب العلوي فنقول ان النزاع في صيغة الامر بالاعتبار المذكور يتصور على صور احدها ان صيغة الامر مجردة عن جميع الاعتبارات هل هي مفيدة للوجوب اللغوي الذي هو الحتم والالزام وعدم الرضا بالترك ام لا وان حصل لها اعتبارات مختلفة بحسب اختلاف المقامات مثل انها كونها للالزام ينضم الى مفادها الوجوب الشرعي اي الذم والعقاب على الترك اذا صدرت من العالي لا لازم معناها بل لان الله العالي ولا ينضم اليه شيء اذا صدرت من الساوي وبالجملة النزاع انما هو في ان الصيغة هي كما هو محل النزاع في سائر الالفاظ ثانيها ان يكون النزاع في كون خصوص الصيغة الصادرة عن العالي حقيقة في الوجوب والحتم حتى ينضم اليه الوجوب الشرعي بناء على صدورها من العالي على تقدير دلالتها على الحتم دون ما صدر عن غيره من المساوي والسافل فيكون عدم كونه حقيقة في الوجوب مسلما ثالثها ان يكون النزاع في صيغة الامر هل هي حقيقة في الوجوب كونها صادرة عن العالي المستلزم لترتب الذم والعقاب على الترك كما هو لازم الزام العالي هكذا حرر محل النزاع الفاضل القمي ره والحق ان محل النزاع هي الصورة الاولى لعدم الالتزام باثبات الاخيرتين من العلماء اما الثانية فلاستلزامها على مذهب المثبتين التقييد في الوضع بان يضع اللفظ لمعنى ويقيد افادته له بصدوره عن متكلم دون اخر كما ان وضع الصيغة للوجوب اذا صدرت من العالي ولغيره اذا صدرت من غيره ومثل ذلك مما لم يعهد من الواضع واما الثالثة

فيما

فيما كانت الصيغة مجازا باعتباره هل هو باعتبار الهيئة فقط مطلقا او باعتبار الهيئة في بعضها كما في الاباحة والاذن والتمني والترجي وباعتبار المادة والهيئة في آخر كما في التهديد والانذار والتهكم وفيه ان الحق هو الاول اذ التحقيق ان الطلب مراد منها في جميع الاستعمالات حتى في استعمالها في الارشاد والتهديد والتعجيز لكن المراد هو الطلب الصوري لا الحقيقي حيث استعملت في الطلب الصوري ليترتب عليه ما هو من قبيل الفائدة بحسب المقاما من التسخير والتعجيز وغيرهما كانت مجازا وهذا الاستعمال اشبه شيء بالكناية فان استعملت الصيغة في الطلب الصوري لينتقل منه الى غيره كالتعجيز في قوله تعالى اعملوا ما شئتم فقد استعملت الصيغة في الطلب لينتقل منه بحسب المقام الى الترك واما القائل بالتفصيل فهو يرى ان الخروج في القسم الاول انما هو عن مقتضى وضعها باعتبار الهيئة وهو الطلب بمعنى المادة او على حاله وفي القسم الثاني عن مقتضى وضعها باعتبار المادة والهيئة نظرا الى ان مفاد الجمل الانشائية هو انشاء طلب الفعل من المامور وقد استعملت في انشاء ما يتبعه ويلزمه بحسب المقامات فمرادهم من تلك الجمل احضار معنى الطلب بالحظر ووضع المادة والهيئة لينتقل منه الى ما يتبعه من التهديد والانذار وغيرهما فتلك التوابع هي المرادة من تلك الجمل والمستعملة فيها فقد اريد بقوله تعالى اعملوا ما شئتم معنى قولنا اهددكم وبذلك خروج كل من المادة والهيئة عن معناها الذي وضعت له وعلى هذا القياس غيره من معاني التي حكم القائل بلزوم التجوز في المادة والهيئة بالنسبة اليها فهم الثالث في بيان منشأ الاقوال وتحقيق الحق ونقول لما كان بعضها في غاية الوهن فنحن نقتصر على التعرض لما هو العمدة منها وهي القول بانها حقيقة في الوجوب مجاز في الندب وغيره والقول بانها حقيقة في الندب والقول بانها حقيقة في القدر المشترك بينهما وارباب هذا القول بين قائل بانصرافها الى الوجوب وقائل بعدمه والقول بانها موضوعة لكل من الوجوب والندب على سبيل الاشتراك اللفظي والحق هو الاول وهو كونها حقيقة في الوجوب لكن المراد به الوجوب اللغوي بمعنى الحتم وعدم الرضا بالترك لا الوجوب الشرعي كما قد يتوهم وهو والايجاب متحدان ذاتا ومتغايران اعتبارا اذ الحتم باعتبار انتسابه الى المتكلم الامر يسمى ايجابا وباعتبار انتسابه الى الفعل يسمى وجوبا ولهذا تنظر صاحب المعالم ره في كلام من فرق بينهما وذكر انه في محل النظر اذ لا فرق بينهما الا بالاعتبار وتوضيحه على ذلك سلطان العلماء ره فاذكر المدقق الشيرواني من ان القول باتحاد الايجاب والوجوب باطل وانه من خرافات الاشاعرة فهو ليس مما يليق بالمقام وانما هو كلام آخر في مسئلة الحسن والقبح وقد وقع النزاع فيه بين العدلية والاشاعرة ولكن ذكر بعض من تاخر هيهنا لذلك توجيها وهو ان العدلية من الامامية والمعتزلة قائلون بان الوجوب والحسن في حد ذاته مع قطع النظر عن امر الشرع بمعنى ان للاشياء حسنا وقبحا ذاتيا بحيث لو اطلع العقل عليه لادرك وجوبها او ما

الشرع كاوامر الاطباء كاشفة عن ذلك الوجوب فما صدر من الشارع ليس لايجاب تلك الافعال اما الوجوب
فهو مما كان فيها وليس مما احدثه الشارع فيها والاشاعرة منكرون لهذا المعنى ويقولون ان الاشياء
في المقام الا ايجاب الشارع فما حسنه الشارع فهو حسن وما قبحه فهو قبيح وما دون الاشياء فلا
وجوب فيها ولا رجحان فيها بحسب انفسها فيلزم القول باتحاد الايجاب والوجوب بمعنى ان الموجود امر واحد وهو
الايجاب والخرافة التي اشار اليها المدقق المذكور انما هي تلك الخرافة الصادرة في ذلك المبحث لاجل
لها بما هي فيه وانت خبير بما فيه من بعده عن التعبير باتحاد الايجاب والوجوب وبالجملة فالدليل على تمامه
وجوه الاول التبادر وانكاره مكابرة واحتمال كونه ناشئا عن الاطلاق موهون الثاني ذم [illegible]
وذمهم العقلاء للعبد المخالف لامر مولاه فيكون كاشفا عن الوجوب العرفي الذي هو الحتم اذ لا وجه للذم بدونه
الحتم والالزام واحتمال كونه ناشئا عن القرينة مدفوع بفرض الكلام في مقام لا قرينة فيه قطعا ولو قيل
بان هناك قرينة عامة لا يمكن انفكاكها عنه اصلا وهو صدوره من العالي ممنوع لانه لا يصلح قرينة
لعدم الملازمة بين العلو والالزام بل النسبة بينهما عموم من وجه لصدور الاوامر الندبية منه تعالى قطعا فثبت
ان الصيغة بنفسها دالة على الوجوب فاذا ثبت المدعى فيما له تعالى ثبت في غيره ايضا لعدم
عدم القول بالفصل الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم
وجه الدلالة ما ذكره صاحب المعالم من انه سبحانه هدد مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب وقد اورد
عليه بان الاية انما دلت على ان مخالف الامر مأمور بالحذر ولا دلالة في ذلك على وجوبه الا بعد
كون الامر للوجوب لان قوله فليحذر ايضا امر وذلك عين المتنازع فيه ثم اجاب بان حسن الحذر
الواقع في الاية وهو قوله فليحذر للايجاب والالزام قطعا وليس كونه للايجاب موقوفا على ثبوت كون
مطلق الامر له وذلك لانه لا معنى لندب الحذر والاحتراز اذ المقتضي للحذر ان كان موجودا وجب والا
فلا ينبغي مجال للاحتراز واستحبابه وفيه انه قد يحتمل وجود المقتضي فلا يعلم بتحققه وح يحسن الحذر ولا يبلغ
حد الوجوب مثل مذهب ترك الطهارة بالماء المشمس للحذر عن البرص المحتمل ومذهب [illegible] الشعر للحذر
عن احتمال [illegible] ونحوه يكون المقتضي مما يعبأ به في الجملة عند العقلاء ولكنه لا يبلغ الى
حد الالزام فيحسن الحذر ولا يجب واجاب الفاضل القمي رة عن الايراد المذكور بوجه آخر [illegible] وهو ما ذكرنا
هو مدلول السياق لان صيغة فليحذر تستلزم التهديد وارادته بدلالة السياق تعليق الامر بالحذر على
المخالفة فانها لا تتحقق الا بالعصيان المستلزم لوجوب الحذر وكون الامر الذي وقع مخالفته من
المأمور للوجوب بترتب العذاب الاليم على الامر به فانه يدل على ان الامر للوجوب ولكن الجواب
الامر بالحذر من مخالفة الامر من قبيل الامر بالاطاعة الذي هو امر بنتايج الافعال الصادرة عن

المكلفين

المكلفين من الصلوة والصيام والحج وغير ذلك من الاعمال الشرعية فالمتصف بالوجوب الحاصل من امر الشارع
انما هي تلك الافعال والاعمال لا النتايج الحاصلة من ارتكابها كالاطاعة والتحرز عن المخالفة مما لا تتصف
بالوجوب الحاصل من امر الشارع وانما هو حكم عقلي وامر الشارع بذلك ليس للايجاب انما هو للارشاد
وهو نحو من الطلب براسه مباين للوجوب والندب بل قيل ان الامر الارشادي خارج عن عنوان الطلب اصلا
وانما هو اخبار عن المصالح الكامنة في الاشياء ولكنه بعيد عن التحقيق كالقول بان الارشادي هو الندب الا
ان الفرق بينهما انما هو ان الاول ما يترتب عليه المصالح الدنيوية فيقع الامر لاجلها والثاني ما يترتب
عليه المصالح الاخروية ويصدر الامر لاجلها ووجه بعد الاول ان الاوامر الارشادية انما هو ذو جهتين احديهما
الاخبار عن المصالح الكامنة والاخرى الطلب المتعلق بالفعل المأمور من قبل الآمر فلا يخلو الارشاد عن طلب فقط
وذلك مما لا يخفى على من له ادنى تامل ووجه بعد الثاني عن التحقيق انا كثيرا ما نجد الاوامر الارشادية
قد يترتب عليها مصالح اخروية هي الباعثة على صدور الامر منها قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم وبالجملة الارشاد نحو من الطلب وراء الطلب على وجه الوجوب والندب ان كان انما
في مورد شيء منهما فافادة اللفظ الوجوب او الندب شيء وورده في مورد شيء منهما شيء آخر ولو
كان الامر بالاطاعة او الامر بالحذر عن المخالفة للوجوب بحكم الشرع لزم ان يترتب على مخالفة امر واحد
عقوبات غير متناهية وذلك لانه لما كان الامر بالاطاعة للوجوب حكم العقل بوجوب اطاعة هذا الامر
ايضا والشارع لا بد ان يوجب ما اوجبه العقل بحكم الملازمة المسلمة والعقل ايضا يحكم بوجوب اطاعة هذا
الامر ايضا والشارع يوجبها والعقل يحكم بالطاعة لهذا الامر ايضا الى ما لا نهاية له فيلزم ان يكون هناك
اوامر غير متناهية وتحقق بمخالفة امر واحد مخالفة الاوامر غير متناهية مستلزمة لعقوبات غير
متناهية وهو كما ترى فالاوامر المتعلقة بخصوص الاعمال والافعال تفيد الوجوب او الندب والامر
الارشادي يقع بالنسبة الى تلك الموارد فان كان هناك مصلحة ملزمة كان الارشاد في مورد الوجوب
والا ففي مورد الندب فيلحق فيه لما وجدنا ترتب العذاب على المخالفة علمنا ان الارشاد في قوله
تعالى فليحذر في مورد الوجوب اذ المصلحة الملزمة اعظم من النجاة من العذاب فبذلك يتم دلالة الامر على الوجوب
فان تلك القضية الملازمة المذكورة في محلها بين حكم العقل والشرع انما هو كون الامر بالاطاعة و
الامر بالتحرز عن المخالفة للوجوب لان ذلك مما اوجبه العقل لكن الملازمة انما هي في غير نتايج الافعال
والالزام التسلسل كما عرفت هذا ومما ورد على الاستدلال بالاية الكريمة بوجوه منها ما ذكره الفاضل القمي رة
وهو انها تفيد كون مادة الامر للوجوب دون صيغة افعل والجواب ان الاية تدل على المدعى بضميمة مقدمة
خارجية هي ان كل صيغة افعل الصادرة من العالي العارية عن القرينة امر ما لم [illegible]

للوجوب

العلو وتلك هي الصغرى ويتحد الكبرى من قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فينتج ان اوامره
ومنها ان الاية الشريفة انما تفيد ان اوامر الشرع للوجوب دون غيرها وذلك اما بطريق النقل
بان يكون قد نقل الصيغة في عرفه الى الوجوب او بطريق المجاز بان يكون الاية تفيد قرينة
على انه استعمل الصيغة في الوجوب على وجه المجاز وتكون في اللغة حقيقة في غير الوجوب والجواب
اما عن طريق النقل فمن وجهين احدهما انه اذا ثبت كونها في لسان الشارع قد استعملت بطريق
الحقيقة في الوجوب ثبت كونها في اللغة ايضا حقيقة فيه اذ لا قائل بنقل الشارع لها عن معناها
اللغوي الى الوجوب ثم ذهب السيد رحمه الله الى انها مشتركة بين الوجوب والندب بحسب اللغة لكنها مختصة بالوجوب
في عرف الشرع وليس ذلك من النقل في شيء لان محصل مذهبه هو ان الصيغة كان لها معنيان في اللغة
احدهما الوجوب والاخر الندب فاستعمل في لسان الشارع في احد المعنيين وهو الوجوب ولم يستعمل في
الاخر وهو الندب حتى هجر وصار اللفظ حقيقة مختصة في الوجوب فالوجوب هو المعنى الموضوع له
في اللغة فلا يعد ذلك نقلا ثانيهما انه لو نقلت في لسان الشارع لكانت حقيقة في الوجوب في عرف
المتشرعة ولم يكن لاختصاصها كونها للوجوب بالشارع بنفسه وحينئذ لم يعهد نقل اللفظ الى معنى
بشرط صدوره عن متكلم دون ما عداه بان ينقل الى الوجوب اذا صدرت من الشارع ويبقى على المعنى اللغوي
اذا صدرت من غيره واما عن طريق المجاز وكون الاية قرينة التجوز فانها غير صالحة للقرينية على كون
اوامر الشارع باسرها للوجوب لان غاية ما في الباب انه تصير قرينة على ان المراد بالاوامر الصادرة
بعدها هو الوجوب واما بالنسبة الى الاوامر الصادرة قبل نزولها فلا لاستلزام ذلك تاخير
البيان عن وقت الحاجة فتلخص مما ذكرنا ان كون اوامره للوجوب ليس مستندا الى نقل الصيغة
الى الوجوب في عرف الشرع لانه مما لم يتحقق ولا الى قيام القرينة لعدم صلاحية الاية الشريفة لها
فبقي ان يكون اما مستندا الى كون العلو قرينة وقد عرفت انه لا يصلح قرينة لارادة الوجوب اللغوي
لما بينهما من العموم من وجه وانما يأتي من قبله الذم والعقاب وهما من لوازم الوجوب الشرعي وانما يتحقق
بعد افادة الصيغة الصادرة من العالي للوجوب اللغوي واما مستندا الى نفس الصيغة وبعد
بطلان الاول يتعين هذا الاحتمال اذ لا يحتمل في المقام سواه وح فلا يبقى فرق بين الصيغة الصادرة
من العالي والصادرة من غيره فيثبت ان صيغة افعل مع قطع النظر عن القائل والقرائن حقيقة في
الوجوب وهو المطلوب ومنها ان المقصود هو الاستدلال بالاية على كون الصيغة موضوعة للوجوب وهي
لا تفي بذلك لاحتمال ان يكون ترتب العذاب على مخالفة الامر من جهة كونها موضوعة لمطلق
الطلب لكنه لما كان ينصرف الى الوجوب عند الاطلاق فمن هنا ترتب عليه العقاب على مخالفته

الامر

الامر فالدليل لا يفي بالمدعى لاحتمال غيره ايضا والجواب ما عرفت سابقا من ان الانصراف لا بد وان يستند
اما الى الغلبة او كمال الفرد او عدم التقييد وتوطئة المنع الى الجميع مما لا خفاء فيه ومنها ان المقصود اثبات
كون جميع الاوامر للوجوب وهو لا يتم الا على تقدير كون الامر في الاية للعموم ولا يكفي كونه للعموم المجموعي
لان ايجاب الحذر عن مخالفة مجموع الاوامر يحتمل ان يكون ناشئا من كون واحد منها للوجوب فلا يفيد
كون كل واحد منها للوجوب ولا كونه للعموم الافرادي لانه بعيد فوعد في جميع المخالفة بحيث يحصل
العموم المجموعي فان ايجاب الحذر عن مخالفة كل واحد من الاوامر يمكن ان يكون مسببا عن كون واحد منها
للوجوب بل لا بد من كونه للعموم البدلي حتى يكون معنى الاية ايجاب الحذر على من خالف فردا من
افراد اوامره اي فرد فرض ويكون من امتثل جميع الاوامر الا واحدا منها ممن يستوجب العقاب والعذاب
الاليم حتى يثبت مدعى المستدل ودون اثبات ذلك خرط القتاد واجاب صاحب المعالم بان المصدر
المضاف يفيد العموم عند عدم العهد مثل ضرب زيد واكل عمرو قال وآية ذلك جواز الاستثناء
منه فانه يصح ان يقال في الاية فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني وفيه ان افادة
المصدر المضاف للعموم في محل المنع لشهادة العرف على خلاف ذلك ولعدم ذكر احد من الاصوليين له
من ادوات العموم في مبحث العام والخاص وانما هو من قبيل المطلقات لا فرق بينه وبين غيره من الاسماء
المندرجة في عنوان المطلقات في عدم افادة العموم وصحة الاستثناء انما هي من جهة التخصيص في
الجواب ان الامر بالحذر انما تعلق بمخالفة طبيعة الامر السارية في الافراد وذلك كاف في اثبات
المطلوب بل اثبات كون امره في الاية عاما مما يمنع من اثبات مطلوبنا وهو كون مخالفة اي فرد
فرض موجبة لترتب العذاب ومنها ان المراد بمخالفة الامر اتيان الواجب على وجه الندب و
العكس فالعذاب مترتب على تبديل العنوان بعنوان اخر وح فلا تتم دلالة الاية على كون الامر
حقيقة في الوجوب فان كون الاية كون المخالفة تبديل عنوان باخر ان هنا اوامر
للوجوب واوامر للندب والتحذير انما هو من اتيان الواجب بنية الندب وبالعكس فكما ان امتثال
الاوامر عبارة عن اتيان الواجب على وجه واتيان الندب على وجه فمخالفتها عبارة عن خلاف
ذلك وهذا نظير الاشكال على الاستدلال على وجوب الوفاء بالعقود وكون الحاصل فيها
اللزوم بقوله تعالى اوفوا بالعقود بان المراد بالوفاء لها انما هو الوفاء بكل منها على وجهه
فان كان لازما فبالالتزام وان كان جائزا فعلى وجه الجواز والجواب ان الظاهر من مخالفة
الامر انما هو ترك المأمور به وحملها على تبديل العنوان خلاف الظاهر ومنها ان كلمة المجاوزة مما
لا يلائم لفظ المخالفة لعدم تعديتها بها اذ هي مما يتعدى بنفسه فلا بد من تضمين معنى الاعراض

والارتياب ترك المامور به على وجه الاعراض مما يستتبع العذاب ان كان الامر على وجه الاستحباب فلا تقبل الاية كون الصيغة
للوجوب والجواب ان مخالفة الامر بمعنى ترك المامور به تتضمن نوع ميل عنه فالتقدير تعين للتنبيه على ذلك لكنه
وليس هناك تقدير للاعراض حتى يلزم ما ذكروا حاصل الجواب بان ذلك ليس الا من جهة تصحيح التركيب النحوي
ولا يتم فيه ذلك اعتبارا للتولي فان اراد به ما ذكراه فمرحبا بالوفاق وان اراد ان التضمين والتقدير واقع
ولكنه انما هو لاجل تصحيح التركيب وليس معنى الاعراض مرادا مع تحقق التقدير كما هو ظاهر كلامه ففيه ما لا يخفى
لان التركيب النحوي ومعنى الكلام مما لابد من تطابقهما وليس التركيب النحوي من الامور الزائدة على اصل المعنى
كاللطائف والنكات البيانية حتى يتصور التفكيك بينهما ومنها ان الاستدلال بالاية انما يتم في مقابلة القائل
بكون الصيغة حقيقة في الندب لا يتم في مقابلة القائل بكونها مشتركة لفظا او معنى بين الوجوب و
الندب لاحتمال ان يكون المراد بها والامر بالحذر عن احتمال مخالفة الامر من جهة كون الاوامر فيها ما هو
للوجوب ما يوضع للمطلق والندب او يوضع للقدر المشترك بينهما والجواب اما اولا فبان التحذير قد
علق بمخالفة الامر على احتمالها ولازم ذلك ان هناك اوامر محققة يلزم موافقتها وتجنب عن مخالفتها
لا ان من جملة الاوامر ما يحتمل ان يوجب مخالفته ترتب العذاب واما ثانيا فبانه لو حملت الاية على ذلك
لزم المنع مخالفة الاجماع وذلك لاتفاق العلماء حتى الاخباريين على ان مجرد الاحتمال الوجوب في التكاليف
الابتدائية لا يوجب الاحتياط وانما العمل هناك على البراءة فكيف يصح حمل الاية على وجوب الاحتياط لمجرد
احتمال الوجوب فتلخص مما ذكرنا ان الاية الشريفة تفيد كون صيغة الامر للوجوب ولكن بضميمة مقدمة خارجية
وهي ان كل صيغة افعل صدرت عنه تعالى امر وان كان فيها بنفسها غنى عن التمسك بالاية بعد
ثبوت كون الصيغة المذكورة امرا عرفا يثبت كونها للوجوب من جهة كونها مصداقا له وقد اثبتنا
كونه للوجوب الرابع قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فانه سبحانه ذمهم على مخالفتهم للامر ولولا
انه للوجوب لم يتوجه الذم وقد اعترض اولا بمنع كون الذم على ترك المامور به بل على تكذيب الرسل
في التبليغ بدليل قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين وثانيا بان الصيغة تفيد الوجوب عند انضمام
القرينة اليها ايضا فلعل الامر بالركوع كان مقترنا بما يقتضي كونه للوجوب واجيب عن الاول بان
المكذبين اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم فان كان الاول جاز ان يستحقوا
الذم بترك الركوع والويل بواسطة التكذيب فان الكفار عندنا معاقبون على الفروع كعقابهم على
الاصول وان كانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافيا للذم آخرين بتركهم ما
امروا به وعن الثاني بانه تعالى رتب الذم على مجرد مخالفة الامر ولانه مقام الذم ذكر ما هو المناط فيه
ولو لم يكن مجرد مخالفة الامر مناطا للذم بل مخالفة الامر المقرون بالقرينة كان اللازم التنبيه على

كونه

كونه مقرونا بالقرينة المفيدة لكون الامر للالزام حتى يتم مناط الذم بحيث لم ينبه على ذلك مع اقتضاء
المقام له على فرض مدخليته في الذم دل ذلك على ان الاعتبار بمجرد الامر لا بالقرينة هذا ولكن الخوف في المقام
انه وان تمسك بهذه الاية المختار جماعة الا انها مما لا يفي باثباته لا للاعتراضين السابقين بل من جهة ان
المراد بقوله تعالى اركعوا الامر بالاطاعة والخشوع والذم انما هو بتركهم الاطاعة التي وجوبها مسلم بحكم
العقل فلا يفيد ذلك كون الصيغة مطلقا للوجوب وكون الذم من جهة مخالفة مقتضى الصيغة ثم
لو لم يكن ترك نفس المؤدى في حد ذاته مما يستعقب الذم كان لترتب الذم على مخالفة مقتضى الصيغة
وجه كما ذكره بعض المستدلين بان المراد بالركوع هو الصلوة فيكون الذم على مخالفة الطلب بصيغة افعل
فتفيد كونها حقيقة في الوجوب لو منع من كون الركوع في الاية بمعنى الخشوع فاحتمال كونه بمعناه يكفي
في سقوط الاستدلال وعلى المستدل اثبات كونه بغيرها من المعاني الخامس ما روي صحيحا عن زرارة
ومحمد بن مسلم انهما قالا قلنا لابي جعفر ع ما تقول في الصلوة في السفر كيف هي وكم هي فقال ان الله عز وجل
يقول واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة فصار التقصير في السفر واجبا كوجوب
التمام في الحضر قالا قلنا انما قال الله عز وجل ليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك كما
اوجب التمام في الحضر فقال ع اوليس قد قال الله عز وجل ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت
او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما الا ترون ان الطواف بهما واجب مفروض لان الله عز وجل ذكره
في كتابه وصنعه نبيه وكذلك التقصير شيء صنعه النبي ص وذكره الله تعالى في كتابه قالا قلنا فمن صلى
في السفر اربعا ايعيد ام لا فقال ان كانت قد قرئت عليه اية التقصير وفسرت له فصلى اربعا
اعاد وان لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا اعادة والصلوات كلها في السفر الفريضة ركعتان كل
صلوة الا المغرب فانها ثلث ليس فيها تقصير تركها رسول الله ص في الحضر والسفر ثلث ركعات
وقد سافر رسول الله ص الى ذي خشب وهي مسيرة يوم من المدينة يكون اليها بريدان اربعة وعشرون
ميلا فقصر وافطر فصارت سنة وقد سمى رسول الله ص قوما صاموا حين افطر العصاة قال فهم العصاة
الى يوم القيمة وانا لنعرف ابنائهم وابناء ابنائهم الى يومنا هذا وجه الدلالة انه لو لم يكن صيغة افعل
للوجوب لم يتوجه السؤال ولم يقل افعلوا لكونهما من اهل اللسان ولم يرده المعصوم عليه السلام
هذا تمام الكلام في اثبات المختار وقد بقي هيهنا امران ينبغي التنبيه عليهما الاول ان ما حققناه
من كون الامر حقيقة في الوجوب هل هو مما يلزم العمل عليه فيجب حمل كل صيغة تجردت عن القرينة
على الوجوب ام هو مما طرء عليه ما رفعه كما ذهب اليه صاحب المعالم ره انما هو الثاني
فانه قال في ذيل المبحث فائدة يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة عليهم السلم ان استعمال

صيغة الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال
الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر عنهم عليهم السلام
انتهى وقد استفاد واحد من كلامه رحمه الله انه ممن يقول بالتوقف في حمل المجاز المشهور على معناه الحقيقي او
المجازي وهو كذلك واراد برجحان المجاز رجحانه في الاستعمال بمعنى كون استعماله في المعنى المجازي اكثر
من استعماله في المعنى الحقيقي او في المعاني المجازية الاخر وبمساواة احتماله لاحتمال الحقيقة مساواته
له في حمل كلام المتكلم عليه واراد به نظرا الى معارضته باصالة الحقيقة فلا منافاة بين كونه راجحا و
كون احتماله مساويا لاحتمال الحقيقة وقد تبعه على ذلك صاحب الذخيرة والمحقق الخونساري وجماعة
ولابد في الرد او القبول من تحقيق مراده فنقول الذي يحتمل في كلامه من وجه الحكم بكون الصيغة مجازا
مشهورا في الندب امران الاول ما يستفاد من كلام الفاضل القمي في مبحث الشاذة انه فهم كلام صاحب
المعالم على ذلك لوجه هو انا تتبعنا الاخبار الصادرة عن الائمة عليهم السلام فوجدنا انه قد استعملت الصيغة فيها
في الندب من دون قرينة متصلة بها ولكن دل الاجماع او غيره على ان المراد بها هو الندب فحيث
استعملت بغير قرينة علمنا من ذلك انها بلغت مبلغ المجاز المشهور اذ لا وجه لتجويز شيء من المجازات
عن القرينة سواه الثاني انا تتبعنا اخبار الائمة عليهم السلام فوجدنا انها قد استعمل فيها صيغة الامر في الندب
كثيرا ولو مع القرينة كثرة بالغة اقصى الغاية بحيث يبعد غاية البعد ان لا تبلغ بذلك الشيوع وتلك
الشهرة الى حد المجاز المشهور من كثرة الاستعمال علمنا وصولها الى ذلك الحد وكلا الوجهين مما
لا يفي باتمام المدعى اما الاول فلان مجرد وجدان الصيغة غير مقترنة بالقرينة المتصلة وكون الاجماع
ونحوه دليلا على استعمالها في الندب اعم من المدعى اذ لعلها كانت مقترنة بالقرينة في حال الخطاب
وقد انتفت والاجماع كاشف عنها فلابد في اتمام الدعوى من اثبات انه لم يكن هناك قرينة
يكشف عنها الاجماع واني له ذلك فان قلت احتمال وجود القرينة ينفى بالاصل قلنا اصالة عدم
القرينة انما تفيد في اثبات المراد والمفروض انه قد علم في المقام ان المراد هو الندب فليس
المقام من قبيل ما يراد فيه اثبات المراد بل هو من قبيل ما يراد فيه اثبات الاوضاع والاصل المذكور
مما لا اثر له فيه واما الثاني فلما يرد عليه اولا من انا لا نسلم صيرورة الصيغة بسبب كثرة الاستعمال
في الندب في عرفهم مجازا مشهورا لانهم عليهم السلام كما كان يصدر عنهم استعمال الصيغة في الشرعيات
كذلك كان يصدر عنهم استعمالها في العرفيات ولو سلمنا شيوع استعمالها منهم في الندب في القسم
الاول فلا نسلم شيوع استعمالها فيه في القسم الثاني فان استعمالها في هذا القسم في الوجوب اكثر و
ولا يحصل من ملاحظة القسمين الا ان استعمالها في السنتهم كان قد يقع في الندب وقد يقع

في الوجوب

في الوجوب فمن اين يحكم بصيرورتها في عرفهم مجازا في الندب مشهورا وثانيا ان الحكم بذلك في خصوص زمان
ايضا مما لا وجه له لانه انما نشأ من قياس المندوبات بالواجبات ووجدان الاولى اكثر في الشرع من الثانية وهو
مسلم لكن لا يفيد كون استعمال الصيغة ايضا في الندب اكثر من الوجوب وذلك لان بيان الندب كما يقع بصيغة
افعل يقع بالجملة الخبرية المستعملة بكثرة في مقام الانشاء وذلك شايع جدا وكذلك يتحقق الحكم بالندب من تعارض
الخبرين وحمل احدهما على الندب وكذا من حمل الخبر الضعيف الوارد في مقام الايجاب على الندب من جهة
قصوره عن افادة الحكم الالزامي لا على وجه استعمال اللفظ في الندب بل لانه لما كان قاصرا عن افادة الحكم
الالزامي من جهة ضعف السند تركه ولما كان يكتفي في الندب بالادلة الضعيفة ايضا وكان الخبر مفيدا للرجحان
ولو في ضمن الوجوب اخذ به وان ترك فصله الذي هو الالزام وحكم بالاستحباب وهذان القسمان ايضا غالبا
يعرضان فكيف يمكن الاستدلال بكثرة المندوبات على شهرة استعمال الصيغة في الندب ثم ثالثا انه ان
اراد بلوغها حد الشهرة في اواخر زمن الائمة عليهم السلام كزمان الهادي والعسكري عليهما السلام فلا يجديه في حمل الا
وامر الواردة عمن قبل ذلك منهم عليهم السلام بل هو منتج لخلاف مقصوده اذ لابد من حمل ما ورد قبل تحقق الشهرة على
الوجوب حيث ورد مجردا عن القرينة وان اراد تحقق ذلك في اوائل زمانهم عليهم السلام كزمان امير المؤمنين و
الحسنين عليهم السلام فعليه الاثبات واني له ذلك وان اراد غير ذلك كان اللازم التفصيل بين الازمان
وذلك مناف لاطلاقه القول بالتوقف وقد عرفت ان زرارة ومحمد بن مسلم قالا للباقر عليه السلام ولم يقل افعلوا
فقررهما وذلك مما يدل على عدم تحقق الشهرة في اوائل الزمان فافهم وقد اورد الفاضل القمي على
كلام صاحب المعالم رحمه الله بوجهين اخرين لا وقع لهما احدهما ان المجاز المشهور انما يتحقق بان يستعمل اللفظ
في المعنى المجازي بغير قرينة ويفهم ارادته من الخارج ويتكرر ذلك حتى يتحقق شهرة الاستعمال
في المعنى المجازي في الجملة ويرد عليه ان هذا انما يصح اذا ثبت استعمالهم في الندب بلا قرينة حالية
او لفظية وفهم ارادة الندب من دليل آخر ولم يثبت ثم اورد بوجه آخر ثم قال تاكيدا لما اورده
اولا والحاصل ان مجرد كثرة الاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب الخروج عن الحقيقة وان كان الاستعمال
في غاية الكثرة بل واكثر من استعماله في الحقيقة بكثير الا ترى ان الالفاظ التي ادعوا صيرورتها حقائق
شرعية في المعاني الشرعية استعمالها في المعاني الشرعية اكثر من اللغوية ومع ذلك يحملها المنكرون
عند التجرد عن القرينة على المعاني اللغوية وهم جمهورهم وغرضه ان الاستعمال بالقرينة لا يكاد يؤدي
الى شهرة المجاز واستغنائه عن القرينة فلابد في ذلك من الاستعمال بغير قرينة وافادة كون
المراد هو المعنى المجازي بدليل خارج وفيه المنع من ذلك فان كثرة الاستعمال اذا بلغت مرتبة عالية
ادت الى الاستغناء عن القرينة من جهة الف الاذهان بالمعنى المجازي وان كان الاستعمال

للمعنى

الدائرة مصاحبة للقرينة ضرورة ان الحقيقة والمجاز انما يعرفهما اهل اللسان فهم عالمون بوضع اللفظ
العلاقة وانه استعمل في المعنى الاخر لمناسبة والعلاقة وان القرينة غير مقصودة الا لمجرد الانفهام فاذا تكرر
اللفظ بينهم مرادا به المعنى الاخر كثيرا حصل الربط بين اللفظ وذلك المعنى اذ من الممكن ان يستعمل لفظ
اسد مقرونا بقرينة في معنى الرجل الشجاع الى ان يحصل الربط بين اللفظ وذلك المعنى لعلمهم بان القرينة
غير مقصودة بالاصالة وانما اتى بها لمجرد الصرف والافهام هذا واورد عليه بعض من تاخر بوجه اخر وهو ان
تعليق تحقق مرتبة المجاز المشهور على كثرة الاستعمال بغير قرينة لكمال الامكان تخصها في الحقيقة واوضح
ذلك بما يؤول تعبيره الى وجهين احدهما انه ان اراد بالاستعمال بغير قرينة انتفائها حتى في وقت يفوت
وقتا لقرينة وهو وقت الحاجة لو لم يات بها في تلك الحال لزم كون الاستعمال غلطا لعدم جواز استعمال
المجاز بغير قرينة وان اراد بالاستعمال بغير قرينة انتفائها في وقت الخطاب مع الاتيان بها في وقت
الحاجة او قبله فذلك عين الاستعمال بالقرينة وثانيهما ان الدليل الخارج الذي جعله مناطا للاستعمال
ان جعل كاشفا عن القرينة المذكورة كما هو مذهب بعض الغراش المنفصلة افاد حالا متصورة منه
ان الكشف عن القرينة لا يتحقق الا بوجوده حال الخطاب او في وقت الحاجة وان جعل بنفسه قرينة
لزم خلو الخطاب في الحال المذكور عن القرينة وذلك غير جائز في المجاز وعندي ان شيئا من ذلك لا
يتجه على الفاضل المذكور اما الاول فلان له ان يختار ثم الشق الثاني وهو انتفاء القرينة في وقت
الخطاب مع الاتيان بها في وقت الحاجة او قبله قوله ان ذلك عين الاستعمال بالقرينة نقول في جوابه
نعم هو استعمال بالقرينة لكن لا بقرينة متصلة بل بقرينة منفصلة على وجه يحصل المقصود وذلك
لان مقصوده انما هو تصوير تحقق المجاز المشهور بحيث يحصل الربط بين اللفظ والمعنى المجازي بدون
ضميمة القرينة ويتحقق ذلك بان لا يقترن ولو بعد ساعة وقد اعترف به في باب المجمل والمبين بجواز
تاخير البيان عن وقت الخطاب جائز بما في الباب ان الوجه الصحيح من ذلك هو ان لا يكون صدور البيان بعد وقت
الحاجة ولما كان ذلك امرا معروفا عنه مسلما عنده وقد قرره في بابه وليس هذا موضع ذكره لم يتعرض
هنا فان الكلام هنا مسوق لبيان جهة اخرى وهو تصوير تحقق المجاز المشهور بانفصال القرينة عن
وقت الخطاب واما ان اي قسم منه جائز واي قسم منه غير جائز فله محل اخر وهو باب المجمل والمبين
واما الثاني فلان له ان يختار من الشق الثاني ايضا قوله يلزم خلو الخطاب في الحال المذكور
عن القرينة وذلك غير جائز في المجاز نقول في جوابه ان تاخير القرينة عن وقت الخطاب بالمجاز
لا مانع منه على التحقيق وعند الفاضل المذكور كما لا يخفى على من راجع كلامه في مسئلة تاخير البيان
عن وقت الخطاب من قوله بالجواز مطلقا وما ذكره في الجواب عن حجة المفصل بين ما له ظاهر

كالعام

كالعام والمطلق والامر الظاهر في الوجوب فلا يجوز تاخير بيانه وبين ما ليس له ظاهر فيجوز بل نقول ان
المفصل ايضا يجوز تاخير البيان التفصيلي مع الاقتران بالبيان الاجمالي مثل ان يقول انه ليس المراد
بهذا الكلام ظاهره مثلا وثانيهما النقض بالعام المستعمل في الخاص مع انه بلغ في التخصيص الى ان
قيل ما من عام الا وقد خص وشهر على ذلك شهرة بين العلماء وتلميذه السيد صاحب الضوابط قال
الثاني النقض بالعام المستعمل في الخاص حتى قيل انه ما من عام الا وقد خص منه مع ان صاحب المعالم لا
يتوقف في حمل اللفظ على العموم عند فقد القرينة على الخصوص ولا يقول بصيرورة العام مجازا مشهورا
في الخاص وكذا استعمال المطلق في المقيد كثير في الغاية فلو كان مطلق الغلبة موجبة لصيرورة المجاز
راجحا وسببا للوقف فلم لا يتوقف مطلقا وفي جميع الموارد ثم انه اورد على نفسه بان النقض بالعمومات
المخصصة والمطلقات المقيدة فاسد لان الذي غلب هو نوع التخصيص والتقييد لا مرتبة خاصة
منهما فان التخصيص في العام قد يقع بفرد وفي مورد ثم يقع في غيره باخر وفي مورد بفرد وفي اخر بفردين او
ثلثة او اكثر وربما وقع التخصيص بنصفه وكذا الحال في التقييد فليس هنا لك مرتبة معينة حتى يصير كثرة
استعمال اللفظ فيها موجبة لصيرورته مجازا مشهورا فيها وهذا بخلاف صيغة افعل فانه قد استعمل
في معنى خاص وهو الندب وشاع ذلك حتى صار مجازا مشهورا فيه واجاب بانه وان كان خصوصيات التخصيص
متعددة وكل خاص غير غالب استعمال العام فيه لكن نوع التخصيص واحد غالب ومثل ذلك وان لم يؤثر
على مذهب من يقدم المجاز المشهور على الحقيقة من جهة انه لم يتحقق هناك معنى معين يقدم الحمل عليه
على الحمل على الحقيقة لكنه مما يؤثر على مذهب القائلين بالتوقف في المجاز المشهور ومنهم صاحب المعالم
فلا بد عند سماع العام من التوقف في انه اريد العموم او مرتبة من مراتب الخصوص وان لم نعلم بخصوصها
فلا بد من الحكم بالاجمال ايضا وثانيا ولا ان الفرق بين صيغة الامر والعام في كمال الوضوح من جهة
ان استعمال الصيغة في الندب مما يمكن دعواه بخلاف العام فان استعماله في الخاص على سبيل الكثرة
والشيوع ممنوع ودعوى ما من عام الا وقد خص وان كان مسلما الا انه لا يفيد شيوع استعمال العام في
الخصوص وانما يفيد انه ما من عام الا وقد لحقه التخصيص والفرق بين الامرين غير خفي على المتامل
وان شئت توضيح الحال فنقول ان المسلم من قولهم ما من عام الا وقد خص هو ان مثل لفظ العلماء
مما هو من العمومات مما لحقه التخصيص ولو في شيء من استعمالاته لا انه استعمل في جميع الموارد او اكثرها في الخصوص
فلا يستعمل في العموم الا نادرا وكذا الحال في لفظ الفضلاء وكلمة كل والموصولات وغيرها من ادوات
العموم فكون اكثر العمومات مما لحقه التخصيص امر وكون اكثر استعمالات العام استعمالا في الخصوص
امر اخر ومرادهم بالقاعدة المذكورة انما هو بيان الاول لكيفية استعمال كل من ادوات العموم في اكثر

من استعماله في الخصوص وذلك مما لا يليق ان يقابل بالانكار وثانيا ان مرتبة المجاز المشهور عبارة عن
وصول استعمال اللفظ في المعنى المجازي من حيث الشيوع والكثرة الى حد يصح للمتكلم معه ان يعتمد على الشهرة
بحسب اقتضاء المقام لذلك فيستعمل اللفظ في المعنى المجازي وان يعتمد على اصالة الحقيقة بحسب اقتضاء
المقام له فيستعمله في المعنى الحقيقي والتوقف انما يجيء بالنسبة الى الغائب عن مجلس الخطاب من جهة خفاء
الحالة الواقعة بين المتكلم والمخاطب في كونها قد اقتضت استعماله في المعنى الحقيقي او اقتضت استعماله
في المعنى المجازي لا من جهة انه يجوز للمتكلم ارادة ما شاء من المعنى الحقيقي والمجازي واهمال البيان
بالنسبة الى المخاطب والكيفية المذكورة مما لا يمكن جريانه في شهرة النوع ضرورة انه لا يصح للمتكلم ان
يريد نوع التخصيص اعتمادا على الشهرة اذ ليس هناك مرتبة معينة تحقق الشهرة بالنسبة اليها كما لا يخفى
فلا يجري القول بالتوقف على الوجه المذكور هناك كما لا يجري القول بتقديم المجاز على الحقيقة الامر
الثاني انه لا ريب في عدم كون المنع من الترك معنى مطابقيا للصيغة بشهادة الوجدان على تحقق معنى
المادة وكذا الحال في مادة الامر وهل هو معنى تضمني او التزامي قولان اختار اولهما صاحب المعالم كما
يستفاد من كلامه في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد العام بمعنى الترك فانه قال ولنا على الاقتضاء
في العام بمعنى الترك ما علم من ان ماهية الوجوب مركبة من امرين احدهما المنع من الترك فصيغة الامر
الدالة على الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن وثانيهما خيرة الفاضل القمي ره فانه قال في
مبحث مقدمة الواجب ان دلالة الالتزام اما لفظية او عقلية واللفظية قسمان اما بين بالمعنى
الاخص كدلالة صيغة افعل على الحتم والالزام عند من يدعي التبادر فيه كما هو الحق هذا ومحط نظره
ان الطلب المستفاد من الصيغة امر بسيط وهو الطلب المقيد بالمنع من الترك على ان يكون القيد خارجا
والتقييد داخلا كما في العمى الذي هو عدم البصر وليس مركبا من جزئين احدهما مطلق الطلب والاخر
اي المنع من الترك وح يكون المنع من الترك لازما لذلك الطلب ولا بد في تحقيق المقام من بيان معيار
به يتميز التضمن من الالتزام ويتعين ما هو الحق من القولين فنقول ان ما دل عليه اللفظ ان فهم مرتبا
على معنى اخر فافاده اللفظ وكان مقصودا للمتكلم فهو معنى التزامي وذلك كدلالة اللفظ على شيء من
المفاهيم فان قولك ان جاءك زيد فاكرمه يفهم منه اولا ايجاب اكرام زيد على تقدير مجيئه ثم يفهم منه
عدم ايجاب اكرامه على تقدير عدم مجيئه وكدلالة قوله تعالى ولا تقل لهما اف على النهي عن الضرب
مثلا فانه يفهم اولا حرمة التافيف ثم حرمة الضرب بواسطته وانما قيدنا بكونه مقصودا للمتكلم
لان اللازم على قسمين لازم في الدلالة ولازم في الارادة فالاول ما كان لازما للمدلول وان
لم يرده المتكلم كما لو استعمل لفظ الانسان واريد معناه من دون قصد الى افادة لازمه الذي

هو

هو قابلية العلم وصنعة الكتابة والثاني ما كان لازما للمراد بان يريد المتكلم افادة اللازم باللفظ
والاول اعم من الثاني والمعتبر عند علماء الاصول انما هو هذا القسم وان كان الاول مما يعتبر عند المنطقيين
وان فهم ما دل عليه اللفظ مرة من دون ترتب على مفهوم اخر بعد بدون توسط بل فهم في مرتبة واحدة من غير قصد
الى افادة اللفظ له فذلك معنى تضمني وهذا لا ينافي تغير الحال في اصطلاحي العلمين من حيث عد
كونه مقصودا من اللفظ والا فهو معنى مطابقي وهذا ذهب اكثر علماء الاصول والبيان الى ان دلالة
المجاز على معانيها المقصودة انما هي من باب المطابقة ولذلك يعد عندهم دلالة اللفظ على الجزء دلالة
تبعية واذ قد عرفت ما قررنا علمت انه لا وجه لعد المنع من الترك مدلولا التزاميا للصيغة ضرورة انه ليس
مرتبا في الفهم من اللفظ على غيره بان يفهم اولا الطلب ثم بعد يفهم المنع من الترك بواسطته وانه مقصود
من اللفظ فالحق ما ذكره صاحب المعالم من كونه مدلولا تضمنيا ولكن لا لكون الوجوب مركبا من الطلب والمنع من الترك
فان الوجوب نحو من الطلب بسيط وهو مرتبة منه فوق مرتبة الندب لكنه يحلل بتحليل العقل الى جزئين
احدهما طلب الفعل والاخر المنع من الترك فهو من قبيل المقيد بمعنى ان التقييد داخل والقيد خارج فكونه
مدلولا تضمنيا انما هو باعتبار كونه جزء بحسب تحليل العقل كما هو الحال في كثير من المفهومات وقد
ظهر مما ذكرنا ان توهم صيغة افعل حقيقة في الوجوب معناه عند القائل بالالتزام ان صيغة افعل
حقيقة في معنى يلزمه الوجوب وعند القائل بالتضمن انها حقيقة في معنى متضمن للوجوب وقس على ذلك
توهم صيغة الامر حقيقة في الفور وانها حقيقة في المرة او التكرار وفي الوجوب العيني وغير ذلك
حجة القول بكونها حقيقة في الندب امران احدهما قوله ع اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم
حيث رد امتثال الامر الى مشيئتنا وهو معنى الندب وفيه انا نمنع من رده الى مشيئتنا وانما رده
الى استطاعتنا فلا يفيد كون الصيغة للندب الثاني ان اهل اللغة قالوا لا فارق بين الامر و
السؤال الا الرتبة والسؤال لا يدل الا على الندب فيلزم ان لا يدل الامر الا عليه لئلا يبطل حصر
الفرق واجيب بان النقل المذكور غير ثابت عن اهل اللغة بل صرح بعضهم بالفرق بينهما بان
الامر يفيد الوجوب والسؤال يفيد الندب ولا يخفى ما فيه اذ الالتزام بتعدد وضع صيغة افعل بالنسبة الى
العالي وغيره مما يأبى عنه الذوق السليم هذا والظاهر ان اهل اللغة ارادوا بالامر والسؤال
مادتيهما لا صيغة افعل الصادرة من العالي وصيغته الصادرة من غيره اذ ليس شأن اللغويين
الا بيان المواد فلا يكون لما نقل عنهم تعلق بمحل البحث وهو صيغة افعل وما في معناها حجة
القول بكونها حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو مطلق الطلب ما استمر في تعدد
مراد القائلين به فنقول انهم وان عبروا بكونها مشتركة الا ان ذلك مسامحة منهم في التعبير

ضرورة ان افادة معنى الطلب مستندة الى الهيئة ووضعها حرفي نظير تبدل ما وضع بالوضع العام
للخصوصيات وظاهر ان الاشتراك المعنوي لا يعقل الا فيما وضع بالوضع العام لمعنى عام فرادهم بان
انه لوحظ معنى الطلب الذي هو قدر مشترك بين الوجوب والندب ووضع لخصوصيات افراده في مقابلة القول
بانه لوحظ الطلب الوجوبي ووضع لافراده او لوحظ الطلب الندبي ووضع لافراده وحاصله ان
الملحوظ في الوضع هو القدر المشترك بين الوجوب والندب لا خصوص شيء منهما واذ قد عرفت ذلك
فاعلم ان حجتهم على ما اختاروه قاعدة الاستعمال فانه قد دار الامر بين وضعها لخصوص الوجوب
او الندب ووضعها للقدر المشترك بينهما ومقتضاها الوضع للقدر المشترك والجواب اولا انا نقول
ان الحكم بالاشتراك المعنوي فيما دار الامر بين الوضع للافراد والوضع للقدر المشترك مشروط بان لا يكون
استعماله في الافراد اكثر من استعماله في القدر المشترك والحال فيما نحن فيه على خلاف ذلك فان استعمالها في الوجوب
والندب اكثر من استعمالها في مطلق الطلب بل لا يكاد يوجد استعمالها فيه والندب اكثر من استعمالها في مطلق
الطلب بل لا يكاد يوجد استعمالها فيه وثانيا ان قاعدة الاستعمال لا تقاوم الادلة التي ذكرناها من تبادر الوجوب
وغيره ثم ان من القائلين بالقول المذكور من ذهب الى انها تنصرف الى الوجوب واحتج على ذلك بالتبادر العرفي
تبادرا اطلاقيا وفيه بعد تسليم تحقق الانصراف في الموضوع بالوضع العام للخصوصيات فقد عرفت ضعفه من جهة
توقف تحققه على الوضع لمعنى كلي له افراد شايعة وغيرها كما سيجيء الكلام عليه في مباحث المفاهيم ان شاء الله
ما عرفت من ان منشأ التبادر لا يحتمل ان يكون هو الغلبة في الوجود والاستعمال او كمال الفرد وعلم التقييد
وشيء منها لا يجري في المقام ثم ان من ذهب الى انها مشتركة بين الوجوب والندب لفظا كالسيد مع قوله
بكونها حقيقة في الوجوب في العرف الشرعي اما على دعواه الاولى فبقاعدة الاستعمال لانها استعملت في
الوجوب والندب وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة وقد حكي عنه انه لما استعمال اللفظ الواحد في
الشيئين والاشياء الا في استعمالها في النوع الواحد فدل ذلك على الحقيقة واما على الثانية فبحمل الصحابة كل
امر ورد في القرآن او السنة على الوجوب اما الثانية فمسلمة واما الاولى فيتجه عليها اولا المنع من قاعدة
الاستعمال بالمعنى الذي ذكره وثانيا انا لو سلمنا حجيتها فانما ذلك فيما اذا لم يكن هناك احتمال الاشتراك المعنوي
واما مع احتماله فالحكم بالاشتراك اللفظي ممنوع والحال فيما نحن فيه على هذا المنوال وثالثا انا لو سلمنا ذلك
فلا نسلم في خصوص المقام لانا عرفنا انها حقيقة في الوجوب بحسب العرف الشرعي ومقتضى اصالة عدم النقل
كونها في اللغة ايضا كذلك فالقاعدة المذكورة بعد تسليمها معارضة باصالة عدم النقل في المقام ولازم
ذلك انما هو التوقف لا الحكم بالاشتراك ورابعا انا لو سلمنا جميع ذلك فقاعدة الاستعمال لا تقاوم الادلة
الدالة على كونها حقيقة في الوجوب اصل اذا وقع الامر عقيب الحظر ففيه اقوال احدها انه يفيد الوجوب

على

على حد غيره من الاوامر وهذا انما هو على مذهب من يرى ان صيغة الامر حقيقة في الوجوب وان شئت التعميم
عبرت عن هذا القول بانه لا يخرج عما وضع له اولا الى غيره من المعاني وثانيها انه يفيد الندب اما بناء
على كونه هو مما وضع له الامر فلا يخرج بالوقوع عقيب الحظر عن مقتضى الاصل او بناء على كون الموضوع
له هو الوجوب لكن استعمل هنا في الندب مجازا وسيتضح الحال انشاء الله وثالثها انه يفيد الاباحة الخاصة
ورابعها انه يفيد الاباحة بالمعنى الاعم لكنها تنصرف الى الاباحة الخاصة خامسها انه يفيد الرجوع الى ما قبل الحظر
من الحكم مطلقا او اذا علق بزوال علة عروض النهي وان لم يعلق بذلك فالحال فيه ما في سائر الاوامر وهو باق
على ما كان عليه من المعنى وسادسها التوقف ولا بد قبل تحقيق المقام من بيان مقدمتين الاولى في تحرير
محل النزاع والكلام هناك من جهات الاولى ان محل النزاع هل هو تعقب الامر للحظر المتيقن او يجري في
المظنون والموهوم ايضا مثل الامر بالسجود لادم فانه يمكن ان يقع في مقام توهم الحظر من جهة احتمال
ان السجود لغير الخالق محظور والمعنون في كلمات المتقدمين هو الاول وصريح جماعة من المتأخرين هو الثاني
كما ان المذكور في زبر الاولين الحظر على وجه التحريم ومسطور في كتب الاخرين هو تعميم بالنسبة الى الحظر
على وجه الكراهة ايضا والحق هو الثاني في المقامين لمشاركة غير الاول له في الوجه فيهما الثانية ان النزاع
المذكور هل يختص بالقائلين بكون الامر حقيقة في الوجوب ام يجري بين سائر ارباب الاقوال ربما
يتوهم الاول ولكن الحق انه جار بالنسبة الى جميع الاقوال الا على القول بكون الامر حقيقة
في الاباحة فانه لا يسع القائل به النزاع في كونه لها في خصوص المقام لان هذا المقام ان لم يصر مؤكدا لارادة
معنى الاباحة فلا اقل من عدم صرفه عنها الثالثة ان محل النزاع الامر الواقع عقيب الحظر لغيره من الاوامر في
الخروج عن الوضع الاصلي هل هو بالوضع للمعنى الثاني لغة او عرفا او شرعا ام هو بالقرينة ربما قيل بالاول
وهو في غاية البعد لاستلزامه اختلاف وضع اللفظ بحسب المقامات والحق هو الثاني وهو كونها بالقرينة
وح فيتوجه في المقام سؤال وهو ان البحث عن القرائن ليس من وظيفة الاصولي لما عرفت انها موارد خاصة
وشأن الاصولي ليس الا البحث عن القواعد الكلية ولكن الجواب عنه ظاهر لان القرائن على قسمين فان منها
ما هي عامة ومنها ما هي خاصة والبحث عن القرائن الخاصة وان كان خارجا عن وظيفة ارباب الفن
الا ان البحث عن القرائن العامة مما هو من وظيفتهم لكونها من القواعد الا ترى انهم يتكلمون في ان
الشهرة هل تصلح صارفة للفظ عن معناه الحقيقي الى المجازي او ان المخصص المتعقب للاستثناء يصلح
قرينة على رجوع التخصيص الى الجميع وان عود الضمير الى بعض العام هل يكون دليلا على التخصيص وغير
ذلك وما نحن فيه من هذا القبيل ثم ان القرينة التي فرض كونها من قبيل القرائن العامة هل
هي الشهرة بمعنى ان شهرة استعمال الصيغة عقيب الحظر في خلاف ما وضع له اوجب صرفها عن معنى الحقيقة

في القرينة ام هي نفس المقام مع الصارف الظاهر الثاني لصلاحية نفس المقام لذلك وانه لم يتحقق هنا شهرة
وان كان يتراءى من بعضهم الاول الرابع ان الحظر الشرعي مما هو كذلك محل الكلام قطعا وهل الحظر العقلي من
هذا القبيل الوجه التفصيل فانه على قسمين احدهما ما هو حكم تنجيزي منه كحسن الاحسان وقبح الظلم و
الاخر ما هو حكم تعليقي كالحظر الاصلي بالنسبة الى ما لم يرد من قبل الشارع من العبادات لكون الاتيان
بما لم يامر به المولى على وجه التعبد بدعة ومطلقا فيما لم يرد فيه نص كما ذهب اليه جماعة وهو الحق فان
ذلك انما هو الاصل الاولي من جهة ان احتمال المخالفة في نظر العقل مما يكفي في حكمه بالحذر عن ارتكابه
الا ان الخروج عن مقتضاه بادلة اخر وبالجملة فالقسم الاول داخل في محل الكلام قطعا ان فرض
امكان وقوع الامر بعده دون الثاني لابتناء حكمه على كون الحكم ذلك ما لم يرد حكم من الشارع على
خلافه كيف ولو اعتبر مثل هذا الحظر لزم ان يكون جميع الاوامر الشرعية للاباحة مثلا الخامسة
انه هل يشترط مطابقة المامور به للمنهي عنه اطلاقا وتقييدا ام لا الذي يظهر من كلام الفاضل القمي
انما هو الاول فانه قال في الجواب عن حجة القائل بالوجوب ان محل النزاع هو ما اذا حظر عن شيء بعينه
او بنوعها ثم امر به من دون الكناية بشيء اخر يخرجه عن حقيقته الجنسية او النوعية والمراد من قولنا
ان ما ورد الامر به خرج ليس واجبا بل هو مرخص فيه ان الوجوب لا يراد من هذا الامر من حيث هو هذا
الامر لا انه يمنع من ثبوت الوجوب من موضع اخر فح نقول مثل قول المولى للعبد بعد نهيه عن الخروج
من الحبس اخرج الى المكتب خارج عن موضع النزاع فان الامر ليس بعين ما هو منهي عنه بل المحظور خروجه
من الحبس من حيث هو خروج عن الحبس والمامور به هو خروجه ذاهبا الى المكتب وقد اورد عليه بعض المحققين
بان النهي عن المطلق يقتضي النهي عن المقيد فيكون الامر به عقيب الحظر عنه ومحل النزاع في هذا الاصل
يعم ما كان المامور به عين المنهي عنه او اخص منه وظاهر ان الخروج المقيد اخص من مطلق الخروج فيكون
داخلا في محل النزاع غاية الامر ان افادة الامر للوجوب في المثال المذكور انما هي بالقرينة الحالية
على ان اشتراط اتحاد المورد من حيث الاطلاق والتقييد يوجب خروج اكثر امثلة الباب كما
لا يخفى وهو في محله ثم عكس الصورة المذكورة وهو ما لو كان المنهي عنه اخص من المامور به خارج عن
محل الكلام كالعامين من وجه والمتباينين مثال ذلك ما لو قال لا تخرج من الحبس الى المكتب
ثم قال اخرج والسر في ذلك انه مع كون المامور به اعم لا يصلح صيغة الامر لافادة رفع الحظر
بالنسبة الى ما سوى الخاص المنهي عنه لعدم تعلق الحظر به الذي هو قرينة على صرفها عن معناها
كما انه لا يصلح ان يكون لافادة رفع الحظر بالنسبة الى الخاص المنهي عنه وافادة الوجوب بالنسبة الى ما سواه
لاستلزام ذلك استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي وعلى هذا فما ذكره الفاضل المذكور

عوضا الصورة

غير سديد الا ان يوجه كلامه بان نظره الى ان المامور به في المثال الحقيقة هو الكون في المكتب لا الاشتغال بالتعلم و
الكتابة والمنهي عنه هو الخروج عن الحبس من حيث هو خروج واما تعلق الامر بالخروج فهو من حيث الظاهر من
باب المقدمة والاخذ المامور به هو ما ذكروه بكون المامور به غير المنهي عنه ويكون المراد بقوله لا يخرجه عن حقيقته
الجنسية الى حقيقة جنسية اخرى او عن النوعية الى نوعية اخرى كما هو الحال عند تنزيل المثال على ما ذكرناه من
المعنى فتامل المقدمة الثانية في تاسيس الاصل الذي يرجع اليه عند الشك فربما يقال ان قلنا بكون وجود القرينة من
قبيل المانع عن الحمل على المعنى الحقيقي فالاصل عند الشك هو عدم تحققها فيرجع الى اصالة الحقيقة وان قلنا
بان عدمها من قبيل المقتضي للحمل على المعنى الحقيقي فلا بد من التوقف لعدم جريان الاستصحاب هذا اذا كان
الشك في وجود القرينة واما اذا كان في اتصاف الموجود بكونه قرينة فلا بد من التوقف من دون تفصيل لان الموجود
كالحالة الواقعة بين المتكلم والمخاطب كما يحتمل ان يكون قرينة كذلك يحتمل خلاف ذلك ونسبة الاصل اليهما على
السواء اذ المقام من قبيل الشك في الحادث وفيه اولا ان ما ذكره من الترديد بين كون القرينة مانعا او كون
عدمه مقتضيا مما لا وجه له اذ لا مجال للتامل في كونها من قبيل المانع لانها انما تصرف اللفظ عن معنى
الحقيقي الى المجازي فتمنع عن ارادة الاول وثانيا انه على تقدير كون عدمها مقتضيا لا مجال للتوقف لان
الشك في المقتضي الذي هو من الامور الوجودية انما يوجب التوقف من جهة كون وجوده مخالفا للاصل
واما عدم القرينة فهو امر عدمي موافق للاصل فلا وجه للتوقف بل لا بد من الحكم على مقتضاه مع ان كون الامر العدمي
مقتضيا لامر وجودي مما يتوجه عليه المنع وثالثا ان ما ذكره في الصورة الاخيرة من تساوي نسبة الاصل اليه و
التوقف لا وجه له لان لنا اصلين مما يترتب عليه حكم شرعي وهو اصالة عدم كونه قرينة فيحكم على
مقتضى الاصل الاخر مضافا الى انا نكتفي في امثال المباحث اللفظية بالظن على فهم العرف ولان
عقيب الحظر عندهم مبني على الحمل وبالجملة فهو المدار في مباحث الالفاظ ولا بد من الرجوع اليه اذا عرفت
ذلك فاعلم ان الحق ان المفهوم من نفس الامر الواقع عقيب الحظر عند اهل العرف ليس الا مجرد رفع الحظر
الذي هو الجنس ثم انه يثبت الفصل بالرجوع الى العمومات والادلة الشرعية الشاملة للمقام فان لم يكن هناك
ما يفيد حكما منها بان لم تشمله بعد النهي عول على اصالة الاباحة ويثبت بها الاباحة الخاصة حجة القائلين
بكونه للوجوب امور الاول ان الصيغة موضوعة للوجوب ومقتضى الاصل حملها على المعنى الحقيقي حتى يتحقق
المخرج ولم يثبت وقرانه وقوعها عقيب الحظر ليس بمخرج عن الاصل بحكم فهم العرف فانهم كما عرفت لا يفهمون
منه الا مجرد رفع الحظر الثاني انه لا كلام عند القائل بكونها للوجوب في ورودها بعد الحظر العقلي الابتدائي وفي
حملها على الوجوب ولهذا حمل اوامر العبادات على الوجوب لما يتضمن الخروج عنه مع انها قبل الامر كانت
محرمة من جهة البدعة فيكون الحال في الحظر الشرعي كذلك وفيه ان الحظر هناك من جهة عدم الدليل والخروج

الامر الوجوب عن الملاحظة بخلاف ما فرضنا فانه من جهة كون الدليل عليه وهو كثير فلذلك يفهمون من الامر الواقع عقيب الحظر
العقلي الوجوب عرفا بخلاف الامر الواقع عقيب الحظر الشرعي فيفهمون منه مجرد رفع الثالث نزاع من كالحائض
والنفساء بالصلوة بعد حظرهما عنها ولم يحملها احد الا على الوجوب وكذا الحال في قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر
الحرم فاقتلوا المشركين وكذا في قول المولى لعبده اخرج من الحبس الى المكتب بل لا يستفاد منها عرفا سوى في
المثال الاخير سوى الوجوب كالاوامر الابتدائية وقيل ان حمل عدة من الاوامر على الوجوب من جهة قيام
الاجماع عليه او لشواهد اخر مرشدة اليه لا يفيد ظهور الامر في الوجوب مع قطع النظر عن تلك القرائن
المعارضة لورود الامر عقيب الحظر واما دعوى انصراف قوله اخرج من الحبس الى المكتب الى الوجوب فلعله بضميمة
المقام فانه نظير اخرج من هذا المجلس الى مجلس آخر اذ لا يقال ان ذلك في مقام رفع الحظر لخصوصية المثال فحينئذ
بخلاف ما يقتضيه ظاهر الامر المتعلق بالفعل بعد المنع منه حجة القائل بكونه للندب انه اقرب المجازات فيحمل
الامر عليه حيث تعذر الحقيقة وفيه ان ذلك اذا لم يكن هناك قرينة تعين غيره وقد عرفت ان وقوعه عقيب
الحظر قرينة على كون الامر لمجرد رفع الحظر بحكم فهم اهل العرف حجة القائل بكونه للاباحة تبادرها من الامر
عند ملاحظة سبق الحظر عليه وغلبة استعماله فيها في محاورات الشرع فيلحق به مواضع الشك وفيه منع
ذكره من الامرين ولعله اشتبه عليه الامر من جهة ان مفاد الامر لما كان مجرد رفع الحظر في ذلك المقام خاليا عن
الحكم فلا بد فيه من الرجوع الى الادلة وكثيرا ما يكون المقام مما لا تشمله الادلة فيرجع الى اصل الاباحة فاختلط
عليه الامر ولم يفرق بين استفادة الاباحة من اللفظ وبين كونها هي المعول بحكم الاصل ومحل الكلام
انما هو الاول حجة القائل بانه يفيد الاباحة بالمعنى الاعم مطابقة وان الظاهر من الاطلاق انصرافه الى
الاباحة الخاصة اعني تساوي الطرفين لتبادره فان المتبادر من قول المولى اخرج من الحبس بعد حظره اياه
عنه ليس الا الاذن في الخروج فالذي يدل عليه كلمة اخرج مطابقة هو مطلق الاذن من دون تعيين فصل واما
اطلاق الاذن فالظاهر انصرافه الى الاباحة بالمعنى الاخص واما الغالب من الاستعمالات فيما نحن فيه فهو غير
معلوم حتى يلحق به المشكوك وبالجملة فهو يقول بالانصراف من باب عدم ذكر القيد وفيه ما لا يخفى على من
تامل فيما ذكرنا فان الحكم يختلف بحسب شمول الادلة والرجوع الى الاصل فقد يكون مقتضى الدليل هو الوجوب
كما لو نهى عن نوع من الصلوة ثم امر به فان قوله تعالى اقيموا الصلوة يفيد وجوبه وقد يكون غيره وقد يكون
اصل الاباحة هو المعول وبالجملة فلا نمنع من تحقق الانصراف ولعله غفل من جهة كون مقتضى الاصل ذلك
واين هو من الانصراف حجة من يقول بتبعية ما بعد الامر لما قبل الحظر انه يرتفع بالامر الحظر السابق فيستصحب
الحكم الذي كان قبله بعينه فان كان هو الوجوب فالحكم هو ايضا وان كان هو الندب فكذلك وهكذا وعلى
هذا القياس والفرق بين هذا القول وبين ما اخترناه هو ان القول بالتبعية واستصحاب الحكم السابق

على

على الحظر وانما نقول بالرجوع الى الادلة فان وجدناها شاملة لما بعد الامر حكمنا بمقتضاها على حسب الدلالة
وان وجدناها بحيث لا تشمل ما بعده لتقييد فيها بما يمنع من الشمول وغيره رجعنا الى اصالة الاباحة
هذا وفيه ان الاستصحاب لا يجري له في المقام فان الحكم السابق قد انقطع بالنهي عما تعلق به فكيف يجري
الاستصحاب ثم ان كان مراده بالتبعية ما ذكرناه ولو مسامحة ولم يكن مقصوده اثبات الحكم بنفس الاستصحاب
بل بالادلة السارية في المقام فلا غائلة فيه ويعلم مما ذكرنا من حجة القائل المذكور مستند من خص القول
بالتبعية بما اذا علق الامر بزوال علة عروض النهي وقال في غيره يكون حال الامر حال سائر الاوامر
فمن قال بكونها للوجوب قال به هنا ايض ومن قال بكونها للندب قال به هنا ايض وهكذا وذلك لانه اذا لم يعلق
الامر بزوال علة عروض النهي لم يكن هناك صارف للامر عن معناه الحقيقي واما اذا علق بزوال علة عروض
النهي كان ذلك صارفا له عن معناه الى رفع الحظر وح فيستصحب الحكم السابق هذا وقد عرفت ان وقوعه
عقيب الحظر مما يصرف الامر عن حقيقته بحكم العرف وان الاستصحاب لا يجري له تنبيه ما ذكرناه انما
كان حال الامر بالشيء بعد النهي عنه او عما يعمه وقد عرفت ان الامر ح لا يفيد الا مجرد رفع الحظر ويعلم
حال النهي عن الشيء بعد الامر به او بما يعمه بالمقايسة على ما ذكر وان شئت فعبر عن هذا العنوان بوقوع
النهي عقيب الامر كما عبروا عن اصل المبحث بوقوع الامر عقيب الحظر وبالجملة فيتحقق القول في ذلك ان
التقييدات الواردة بصورة النهي على اطلاقات الاوامر الشرعية من هذا القبيل والنهي المذكور فيها يجيء
في مقام الارشاد فيكون بيانا لمجرد الحكم الوضعي ومن هذا النوع ما تعلق بالامر غير مجز عن الاتيان
بالمامور به وقد يجيء في مقام رفع توهم المساواة بين الافراد الناشئة من كون الافراد باسرها مندرجة
في عنوان المامور به فيفيد كون المنهي عنه اقل رتبة من غيره من الافراد فيستفاد منه الكراهة كما
في النهي عن الصلوة في الحمام ومعاطن الابل في التحريم فالتقييدات الواردة بصيغة النهي بعد الامر بما يعم تلك المقيدات
لا تدل على شيء من الوجوه المذكورة اذا كان هناك قرينة تعينه واما اذا وردت خالية عن قرينة
معينة لشيء منها فالمتبادر من النهي عرفا بقرينة وقوعه عقيب الامر انما هو مجرد نفي الوجوب لا غير
ولا بد في اثبات ما زاد عن ذلك من الرجوع الى الادلة كما في الامر عقيب الحظر فتم

